مركز دراسات الوحدة العربية

آصف بيات

ثورة بلا ثوّار

كي نفهم الربيع العربي



ثورة بلا ثوّار

كي نفهم الربيع العربي



آصف بيات

ثورة بلا ثوّار

كي نفهم الربيع العربي

ترجمة

فكتور سحّاب



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
بيات، آصف
ثورة بلا ثوّار: كي نفهم الربيع العربي/ آصف بيات؛ ترجمة فكتور سحاب
350 ص.
ببليوغرافية: ص 317 – 339.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-980-7
1. الربيع العربي. 2. الأحوال السياسية - البلدان العربية. 3. الثورات.
أ. العنوان. ب. سحاب، فكتور (مترجم)
909.0974

العنوان الأصلي بالإنكليزية
Revolution without Revolutionaries
Making Sense of the Arab Spring
Asef Bayat
(Stanford, CA: Stanford University Press, 2017)

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

Email: info@caus.org.lb
http://www.caus.org.lb

تصميم الغلاف: يارا حيدر
صورة الغلاف (بتصرف) بعدسة الكاتب

الطبعة الأولى
بيروت، نيسان/أبريل 2022

إهداء

إلى أبطال الربيع العربي المعروفين والمجهولين،

أولئك الذين بذلوا حياتهم في تحويل الانتفاضات إلى ثورة ذات مغزى

* * *

«الراديكالي الحقيقي هو مَن يجعل الأمل ممكنًا، لا مَن يجعل اليأس مُقنِعًا»

ريموند وليامز



المحتويات

إشارات ضروريّة(*)

Contention: ثورة ـ تمرّد ـ انتفاضة ـ معارضة ـ تذمّر (هذا ما عناه المؤلف، فتنوعت المعاني بعض الشيء بحسب السياق).

Commodification: تسليع، أي تحويل إلى سلع ما يجب ألّا يكون سلعة، مثل خدمات التربية والصحة.

Encroachment: تجاوُز ـ اقتحام ـ انتهاك ـ تعدٍّ ـ وضع اليد (وتعني تمدّد الفقراء في الأراضي والشوارع والأماكن والمنازل غير المخصّصة لهم، في سعيهم إلى السكن، أو العمل).

Gentrification: ترقية الأحياء الفقيرة بطرد سكّانها الفقراء لتحويلها إلى أحياء أرستقراطيّة.

Mobilization: تحشيد ـ تعبئة ـ تجنيد (وهي العمل السياسي والدعاوي لاستنهاض الأنصار عمومًا).

Post - islamist: ما بعد إسلامي، أي توجّه الأحزاب الإسلاميّة نحو الديمقراطيّة والعلمنة المدنيّة (جاء شرح مفصّل للمقصود بالعبارة في الفصل السابع).

Push - normal: الدفع لتسوية الوضع (حركة نسائيّة في السعوديّة للمطالبة بمساواة المرأة).

Refolution: كلمة استخدمها المؤلف، تتكوّن من Reform وRevolution، ويعني بها ثورة إصلاح النظام، لا ثورة تغييره.

(*) في هذا الكتاب المترجَم عن الإنكليزيّة، عبارات في الأصل، تحتمل عدّة معانٍ بالعربيّة، أو مستجدّة أو استجدّها المؤلف، للتعبير عن أفكار مختلفة، وهذا مسرد لبعض العبارات، وما جاءت به ترجمتها إلى العربيّة، احترامًا للسياق الذي جاءت فيه العبارة في الأصل (المترجم).

Right to the City: الحق في المدينة (أي الحقوق الحضريّة التي يطالب بها سكان المدن والنازحون من الريف لدى نزوحهم إلى المدينة).

Socialize: تبادل العلاقات الاجتماعيّة أو المؤانسة.

Urban: حَضَري ـ مَدَني (أي خاص بالمدن، في مقابل ريفي، أي خاص بالأرياف).

مختصرات

AKP: حزب العدالة والتنمية (تركيا)

CAPMAS: الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء (مصر)

CRY تحالف الشباب الثوري (مصر)

DND: قسم الوثائق الوطنيّة (الولايات المتحدة)

EDSA: طريق دائري حول عاصمة الفلبين مانيلا (Epifanio de los Santos Avenue).

EISCO: شركة الحديد والصلب (مصر)

ERSAP: الإصلاح الاقتصادي والتصحيح البنيوي

FGR: جمهوريّة ألمانيا الاتحاديّة (ألمانيا)

FIS: جبهة الخلاص الإسلامي (الجزائر)

FSLN: جبهة التحرير الوطنيّة السنديّنيّة (نيكاراغوا)

GDR: جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة (ألمانيا الشرقيّة سابقًا)

ISIS: الدولة الإسلاميّة في العراق والشام ـ في ما بعد: تنظيم الدولة الإسلاميّة (داعش)

NDP: الحزب الوطني الديمقراطي (مصر، الحزب الحاكم في عهد حسني مبارك)

NJM: حركة الجوهرة الجديدة (جزيرة غرانادا)

NLF: جبهة التحرير الوطني (الجزائر)

OWJ: حركة احتلّوا وول ستريت (الولايات المتّحدة)

PG: الحكومة الموقّتة

PJD: حزب العدالة والتنمية (المغرب)

PKK: حزب العمّال الكردستاني (تركيا)

PKS: حزب العدالة والرفاهية (إندونيسيا)

RAM: حركة القوّات المسلّحة (الفلبين)

SCAF: المجلس الأعلى للقوات المسلّحة (مصر)

UGTT: الاتحاد العام التونسي للشغل (تونس)

USAID: وكالة الولايات المتّحدة للتنمية الدوليّة (الولايات المتّحدة الأمريكيّة)

UTAP: الاتحاد التونسي للفلاحة والصيد البحري

مقدّمة

قد يعرف الناس أو لا يعرفون عن الثورة، إلى أن تحدث. ذلك أن حدوث ثورة قلّما تكون له علاقة بأيٍ أفكار، وعلاقته أقلّ بـ«نظريّة» ما للثورة. فالثورات تحدث بـ«بساطة». لكن لوجود فكرة عن الثورة، أو الافتقار إلى الفكرة عنها، عواقب حاسمة في نتيجة الثورة عندما تحدث في الواقع. يبحث هذا الكتاب في الثورات التي بلا «أفكار ثوريّة» ـ وهي ثورات تكيّفت بشروط زمننا النيوليبرالي، ويركّز على الربيع العربي، وتلك الانتفاضات الثوريّة المدهشة التي قامت على الساحة السياسيّة في زمن، لسخرية الأقدار، كانت فكرة الثورة نفسها فيه مستبعَدَة. لذا فلا الكتاب مجرّد رواية للربيع العربي، ولا هو يتناول الأحداث الجارية. بل غرضه المركزي هو فهم هذه الأحداث السياسيّة الاستثنائيّة، وعلى الأخص في تونس ومصر، من أجل فهم ديناميّاتها، وتحليل عمليّات الحشد لها، وتفحّص تناقضاتها، والإضاءة على وعودها، من وجهة نظر شاملة وتاريخيّة ومقارِنَة. ويفصّل الكتاب نوعًا ما، العمليّات الفعليّة في هذه الثورات، لكنه أيضًا كتابٌ في النظريّة الاجتماعيّة، ومحاولةٌ متواضعة لطرح مصطلحات وإلقاء أضواء، من أجل فهم هذه الأحداث السياسيّة فهمًا أفضل.

إن الحافز على وضع هذا الكتاب، هو افتتاني الباكر بالمستجدّات المقلقة التي ميّزت الثورات العربيّة، وخيبة أملي فيها، حين نظرتُ إليها من خلال منظار الثورة التي شهدتُها، واختبرتُها، ودرستُها، قبل نحو خمسة وثلاثين عامًا.

ولما كنتُ قد أقمتُ في كل من إيران ومصر، قبيل ثورتيهما، فإنني صُدمتُ بمدى الاختلاف بين تَينِك التجربتين. لقد فُتنت بطابع الربيع العربي، الأكثر سلميّةً وانفتاحًا وتعدّديّةً، وبمظهره الأقل قمعًا، لكنني تحيّرت أمام عدم راديكاليّة ذلك الربيع وتنظيمه الفضفاض وانكشافه ومساره الخطر. وتساءلت عمّا إذا كانت الثورات العربيّة، ثوريّة بما

يكفي لتجنيبها مخاطر الانتكاس؛ وما الذي جعل اللغة السياسيّة، والتركيبة الأيديولجيّة، والمسارات الواسعة للربيع العربي، مختلفة إلى هذا الحدّ المحيِّر، عن ثورات سبعينيّات القرن الماضي؟

آمل، من خلال محاولتي الإجابة عن هذه الأسئلة، أن ألقيَ الضوء على ألوان طيف الربيع العربيّ، وأن أقدّم صورة مركّبة عن معنى «الثورة».

لم يكن هذا الكتاب حصيلة دراسة وكتابة في زمنٍ محدد؛ بل إن معلوماته ورؤيته وبنية مفاهيمه، تستند إلى سنوات طويلة من التفكير في مسألة التطوّر الاجتماعي والسياسيّ في الشرق الأوسط المسلم ـ قبل انتفاضات عام 2011 بسنوات طويلة، حين كنتُ أقيم وأُدرِّس في القاهرة. فالواقع أن تفكيري بالثورة وتجاربي معها، يعود إلى زمن الثورة الإيرانيّة في عام 1979، التي كنتُ فيها مراقبًا مشاركًا. ولقد أعدتُ مراجعة دراساتي السابقة في شأن الثورة الإيرانيّة، لأُدرِجها في هذا الكتاب، من أجل المقارنة. لكن الجزء الأهم من جهد التفكير والبحث والكتابة، الذي استند إليه هذا الكتاب، برز بمجرد اندلاع أول الاحتجاجات في سيدي بوزيد، التونسيّة، وما تلاه من تطوّرات فاجأت العالم. ومع الانتفاضات التي توالت في مصر وليبيا واليمن وسورية والبحرين، انغمستُ انغماسًا أعمق في محاولات فهم ما الذي يجري بهذه السرعة. فاحتجتُ إلى رحلات دراسة عديدة إلى مصر وتونس، بعد نشوب الانتفاضات. بالطبع، كان مغزى الانتفاضات العربيّة أكبر كثيرًا من الاهتمام الفكري الذي حفزتْه؛ لقد كانت هذه الانتفاضات على وشك أن تعيد تشكيل مستقبل المنطقة وتبدّل مصير شعوبها. وكنتُ مدركًا للتحديات التي يواجهها المرء عند دراسة الثورات في أثناء حدوثها. فكيف يمكن أن يقوم الباحث بعمله في الأوقات الثوريّة المضطربة، الزاخرة بالنزاع والتضحيات والمؤامرات والانفعال، تلك الأوقات التي تكون فيها حياة الناس، وحريّتهم، ورفاههم المادي في خطر؟ كيف يمكننا أن نراقب الأحداث ونفهمها، وهي لا تزال جارية، وما العمل حين تكون عمليّة المراقبة نفسها، من حيث أثرُها، تدخّلاً في الأحداث؟ وقبل كل شيء، كيف يتعيّن على المرء أن يتحرك بين موقفِ مَن يريد أن يرى نجاح الانتفاضة، ومَن يريد مع ذلك أن يحتفظ برزانة روح النقد الأكاديميّة البحثيّة، والنزاهة والصدق في الأحكام؟ إنني آمل أن يكون هذا النص قد أخذ تلك الهموم في الحسبان، ونجح في تجنّب مزالقها المحتملة.

في مصر، أجريتُ مناقشات عديدة مع مراقبين وشهود وعلمانيّين وإسلاميّين، وناشطين ثوريّين، كان بينهم بعض تلامذتي السابقين، من سنوات تدريسي في القاهرة. كذلك جمعتُ

معلوماتٍ قيّمة من خلال التحادث مع أشخاص عاديّين، ولا سيّما الشبان والنساء وكثير من الأشخاص غير المعروفين، في منازلهم والأحياء والمكاتب والجامعات، وعلى الأخص في الشوارع؛ وزرتُ الأحياء الفقيرة في القاهرة، لأراقب انخراطهم في الديناميّات الثوريّة، وتابعتُ حركة المنظّمات الجديدة في الأحياء المحلية والمعاهد والكليات والفضاءات العامّة، التي برزت مباشرة بعد سقوط حسني مبارك. وفي تونس، تحدثت إلى أكاديميّين ومفكّرين وناشطين ومنظمات في المجتمع المدني، مدنيّة ومتديّنة، وكثيرٍ من المواطنين العاديّين في الأماكن العامّة؛ وزرتُ مقارّ قيادة منظمات سياسيّة وجامعات وأحياءً ـ ثريّة في سيدي بوسعيد، وفقيرة في حيّي التضامن والمنوبيّة في [العاصمة] تونس. لقد أمدّتني محادثة الناس العاديّين، رجالاً ونساءً، في الشوارع والأحياء والمنازل والمعاهد والكليات الجامعية، أو في أثناء التجمّعات والتظاهرات، بإحاطة تُلِمّ بآرائهم في الثورة، والتغيير ودور الدين والتوقّعات والعقبات التي واجهتهم، نتيجة للانتفاضات في كلٍ من مصر وتونس. وفي الإشارة إلى هؤلاء الأفراد الذين أفادوني في هذا الكتاب، استخدمتُ في معظم الحالات أسماء مستعارة. وفي مصر وتونس، جمعتُ مقداراً كبيراً من النصوص المكتوبة، إلى جانب ما يجده المرء على وسائط التواصل الاجتماعي في شكل منشورات وكرّاسات وأوراق وتقارير وأخبار وكتب. ومع توارد بيانات أوفى، سوف تملأ الدراسات في المستقبل، على ما آمل، أي ثغرات قد تحتويها هذه الدراسة.

* * *

إنني مدين لكثير من الأشخاص الذين عاونوني، بصفاتهم المختلفة وعلى مراحل متعاقبة، لأُنجز هذا الكتاب. وأبدى المراجِعون للمخطوطات الأولى، المكتومة أسماؤهم، تعليقات مفيدة ومقترحات اقتضت دورتين من المراجعة الجادّة.

في تونس، تكرّمت البروفيسورة سعاد حليلة وعائلتها باستضافتي، ويسّرَت لي سهرة ممتازة لتبادل النقاش مع عدد من المفكرين والأكاديميّين التونسيّين. وتلطّف حبيب العايب بإبدائه آراءه الفكريّة، وبالمشورة العمليّة في أثناء بحثي في تونس. كذلك أشكر العديد من الناشطين والمراقبين التونسيّين الذين تكرّموا بإطلاعي على رؤيتهم للأحداث، وعلى الأخص مبروك الجباهي وعبد الحق الزموري ومهدي بيرغومي ونادية مرزوقي وطارق الكحلاوي، وكذلك رضا ورشا وفدوى ودلال، وكثيرين آخرين. وأشكر أوزغور غوكمان، الذي أضاف إلى ترجمته أعمالي إلى التركيّة، إمدادي بأفكار ومصادر قيّمة في السياسات التركيّة. وفي مصر استفدتُ كثيراً من دعم كثير من الأصدقاء والزملاء وآرائهم، مباشرةً أو

من خلال كتاباتهم؛ وأقدّر جدًا كلاً من أحمد زايد وحسام بهجت وأمنية خليل وخالد فهمي وجمال عيد وعلاء عبد الفتّاح وعبد الرحمن منصور وسماح نجيب ورباب المهدي وعلي الرجال وسامية محرز ومنى أباظة وحنان السبع وسعد الدين إبراهيم وهاني شكر الله ولينة عطالله وحسام حملاوي ومصطفى السيّد وريم سعد وملك رشدي وهدى الصدّة وهبة رؤوف ويحيى شوكت وعليا مسلم ونيكولا هوبكتز وعمر نجاتي وعبد الله عرفان ومنى سيف ومحمّد العربي، وآخرين كثر.

لقد أبدى قسم العلوم الاجتماعيّة في جامعة إيلينويز في أوربانا ـ شامبين، ومعهد الآداب والعلوم الليبراليّة، حيث أُدرِّس، شغفًا لدعم أبحاث الجهاز التعليمي وكتاباته. إنني مدين لهما، لدعمهما وتشجيعهما، حين كنت أؤلّف هذا الكتاب. كذلك أقدّر كثيرًا لأنطوانيت بيرتون إرشادها المهني والتزامها الفكري. وقد نوقش بعض الشؤون التي عالجها هذا الكتاب، مع طلبة ملهمين في منتدياتي الدراسيّة للخريجين، حيث عزّزوا دقّة بعض الحجج. وكنتُ محظوظًا على الخصوص أن تكون هبة خليل تلميذة لديّ، ومساعِدة لي في البحث. لقد ساعدتني هبة كثيرًا من الناحية الفكريّة، وفي لفت نظري إلى أفكار ومعلومات تتعلّق بالبحث في هذا الكتاب. فمعرفتها بمصر، إلى جانب وجهات نظر أحمد العوفي عن دول الخليج، أتاحت مناقشات حيويّة عن الثورات في المنطقة. وأثبتت كيت وول، محرّرة كتابي هذا في مطبعة جامعة ستانفورد، باستمرار، أن تعليقاتها النقديّة ومشورتها، مفيدة دومًا في إنجاز العمل؛ إنني مدين لكيت لأنها لم تستسلم. وأخيرًا، كنت وسأظل مدينًا على الأخص لعائلتي، ليندا وشيفا وتارا، لحبهم الدائم، والتزامهم الفكري، ودعمهم الأدبي، فمن دونه لكان مصير هذا المشروع مختلفًا.

الفصل الأول

ثورات الزمن الخاطئ

تسنّى لي أن أراقب حدثين ثوريّين تفصل بينهما نحو ثلاثة عقود. ففي أواخر السبعينيّات من القرن العشرين في إيران، انخرطتُ وأنا ناشط شاب، في ثورة، كانت فاتحة فصل جديد في السياسة العالميّة، لا تزال ذيوله محسوسة حتى يومنا هذا. إنني أشير هنا إلى الثورة الإيرانيّة في عام 1979، التي قامت تقريبًا فيما كان السندينيّون (Sandinistas) يطيحون الدكتاتور أناستاسيو سوموزا (Anastasio Somoza De Bayle) في نيكاراغوا، وفيما كانت حركة الجوهرة الجديدة (New Jewel Movement) في غرانادا التي قادها اليساري موريس بيشوب (Maurice Bishop)، تنهي حكم إريك غيري (Eric Matthew Gairy) الأمريكي الميل. قبيل ذلك كانت انتفاضة اشتراكيّة تؤسّس في اليمن في السبعينيّات الجمهوريّة الشعبيّة الديمقراطيّة، بينما كانت جبهة تحرير ماركسيّة ـ لينينيّة تسعى إلى قلب الحكم في مشيخة عُمان المجاورة. ومع اندلاع هذه الثورات في وسط الحرب الباردة، فإنها استحثّت هبّة راديكاليّة ديمقراطيّة تنادي بالعدالة الاجتماعيّة، وتناهض الإمبرياليّة والرأسماليّة. وقد تابعتُ بشغف تلك الأحداث ـ وكان بي فضولٌ حيال السياسات الثوريّة، وحماسةٌ لاحتمالات مستقبل أفضل لهذه الشعوب التي قاست حكم قمع استبداديًا طويل الأمد، ولو أنني أُثبِطْتُ بما نتج منها في الغالب من حكم قمعي.

بعد مضي نحو ثلاثين عامًا، اندلعت موجة جديدة من الثورات السياسيّة في الشرق الأوسط وجواره. بدأ الأمر مع الثورة الخضراء في عام 2009 في إيران، وبلغ الذروة بالربيع العربي في عام 2011، وسرعان ما تبعت ذلك موجة عالميّة من حركات «احتلوا» (أسوةً بحركة احتلوا وول ستريت (Occupy Wall Street) التي انطلقت في مدينة نيويورك احتجاجًا على اللامساواة الاقتصادية، في أيلول/سبتمبر 2011 لتنتشر في بلدان عديدة لاحقًا)

(Movements Occupy) لتشتعل نيرانها في عقر دار الغرب الرأسمالي، وتنتشر في نحو سبعين بلدًا. وبصفتي باحثًا أكاديميًا ملتزمًا ومشاركًا في بعض الأوقات في الحركات الاجتماعيّة، تابعتُ عن كثب الأحداث المتعلّقة بالثورة الخضراء، وعايشتُ المناخ السياسي السابق للانتفاضات العربيّة، بحكم إقامتي الطويلة في مصر، وراقبتُ التطوّرات المرافقة لحركات «احتلوا» في شمال أمريكا.

حين أقارن بين هذين الحدثين الثوريّين، لا يسعني إلا أن ألمس كم أنهما مختلفان اختلافًا ملحوظًا ـ ليس فقط في نمطَي تحشيدهما وتنظيمهما، بل على الأخص في معناهما ورؤيتاهما الواسعتين. وأرى أن سرعة الثورات الأخيرة وانتشارها وزخمها، لا مثيل لها، إلا أن افتقارها إلى الأيديولوجيا وميوعة تنسيقها وغياب أي قيادة جامعة أو مفاهيم فكريّة لديها، أمور لم يسبق لها مثيل تقريبًا. لكن الأشد إدهاشًا هو افتقارها إلى أي نوع من النزعة الجذريّة التي وسمت الثورات السابقة، وأن مُثُل الديمقراطيّة العميقة والمساواة وعلاقات التملّك المنصفة والعدالة الاجتماعيّة، بهتت أو كانت موضع خُطَب، أكثر مما كان يحفزها اهتمامٌ صادق يرتكز على رؤية استراتيجيّة، أو برامج ملموسة. في الحقيقة، يبقى السؤال هو ما إذا كان الذي نجم من الربيع العربي هو ثورات فعلاً، بالمعنى الذي كان للثورات الرديفة في القرن العشرين.

ما الذي حدث في العقود الثلاثة السابقة من السنين، حتى تبدّلت طبيعة السياسات الراديكاليّة؟ كيف ولماذا تغيّر معنى الثورة، وطبيعة مطالب التطوير؟ يركّز هذا الكتاب، المستند إلى إيحاءات الثورات السابقة، ولا سيّما التجربة الإيرانيّة في عام 1979، على الانتفاضات العربيّة، ليتتبّع العناصر التي تميّزها وما يرافقها من ذيول. ويرمي الكتاب، في جوهره، إلى أن يوفّر فرصة لمقارنة جديدة، من أجل النظر في انتفاضات عام 2011 السياسيّة، وتفحُّص معناها.

1 ـ ثورات السبعينيّات

في 11 شباط/فبراير 1979، تمكنَت حركة ثوريّة قويّة من إطاحة نظام الشاه محمّد رضا بهلوي، آخر ملوك السلالات الملكيّة التي تعاقبت على الحكم في إيران منذ ألفين وخمسمئة عام، وأحلّت مكانه حكم أول جمهوريّة إسلاميّة في العالم الحديث. كان يوم الانتصار تتويجًا لنحو ثمانية عشر شهرًا من التظاهرات المتعاقبة والصدامات مع الشرطة وإضرابات العمّال، واحتمال وقوع تمرّد عسكري. قلبت الثورة نظامًا قام في عام 1953 عقب انقلاب خططت له وكالة الاستخبارات المركزيّة الأمريكيّة (CIA) لإزاحة حكومة

ديمقراطيّة عَلمانيّة كان يرأسها محمّد مصدّق الذي نادى بتأميم صناعة النفط الإيرانيّة. ولما عاد الشاه إلى الحكم، تدعمه الولايات المتحدة، بدأ يعتمد سياسة جريئة، للتحديث والتغريب والتطوير الاجتماعي ـ الاقتصادي. فاكتسبت المرأة حق التصويت، وشملت حملة محو الأميّة المناطق الريفيّة، وحوّل إصلاح زراعي المزارعين المحاصِصين إلى مُلّاكٍ صغار، والحُرّاث الفقراء إلى بروليتاريا ريفيّة؛ كل ذلك من أجل تحديث الحياة في الأرياف. لكن احتفظ الشاه بحكم استبدادي، يستند إلى الشرطة السريّة السيئة السمعة، وهي منظمة الاستخبارات والأمن الوطني (السافاك)، فقمع الأصوات الديمقراطيّة والمنظمات الأهليّة والنقابات والحركات اليساريّة.

لذلك، حين دعا الرئيس الأمريكي جيمي كارتر في عام 1977 الشاه، طبقًا لمنهجه المطالب بحقوق الإنسان، إلى سياسة انفتاح، استنحَت المعارضة ـ من الطلاب والعناصر المتمردة (Guerrilla Insurgents) ومؤيّدي آية الله روح الله الخميني المنفي، والمثقف علي شريعتي ـ استنحَت الفرصة للوقوف موقفًا معارضًا.

أخذ عددٌ من المحامين العَلمانيّين الليبراليّين وزعماء المعارضة والمثقفين، يُصدرون رسائل مفتوحة إلى السلطات، بمن فيها الشاه، تطالب بحريّة الصحافة وحكم القانون وحقوق الإنسان.

بدأت طبقة المثقفين بالتجمّع والانتظام والاحتشاد. وتمكّنت الأمسيات الشعريّة في معهد غوته وجامعة أرياميهر في طهران، من اجتذاب الألوف من الشبان، معظمهم علماني ويساري، وكنتُ أحدهم، في ما تحوّل إلى منتديات لمهاجمة مسلك الحكومة القمعي. ونظّم رجال الدين والوجوه الإسلاميّة المعتدلة، مثل مهدي بازركان الذي أصبح أول رئيس للوزراء بعد الثورة، أمسياتهم الخاصّة بدورهم. ونظّم الطلاب في جامعة طهران تظاهرات في الشوارع، عند بدء السنة الدراسيّة.

مع قيام حركة اعتراض في حوزة قُم الدينيّة، بسبب مقالة صحافيّة مستخِفّة بآية الله الخميني الذي كان في منفاه في العراق لكونه معارضًا للشاه، دخلَت الاحتجاجاتُ الثوريّة طورًا جديدًا. فكانت كل وفاة في تظاهرةٍ معارِضة تستجرّ المزيد من الحداد والمسيرات، على نحو أطلق حلقة الاحتجاجات التي تتابعت ثمانية عشر شهرًا. ولم يستطع حتى إعلان حالة الحكم العرفي في 8 أيلول/سبتمبر 1978، أن يقمعها، فبدأت المطالبة بسقوط الشاه تُسمَع منذ شباط/فبراير 1978.

أدى إضراب نحو أربعين ألف عامل في مصافي النفط، وما تلاه من إضراب وطني

شامل في القطاعات الاقتصاديّة الحيويّة والإدارة الرسميّة، ومنها إذاعة الدولة وتلفزيونها، إلى تشجيع الثورة وإرباك النظام. مذّاك، كان آية الله الخميني الحازم الذي رُحِّل من العراق إلى باريس، قد تحوّل إلى القائد الفعلي للثورة؛ فكان يبعث برسائله وتعليماته من خلال شبكات شخصيّة؛ والإعلام الدولي، ولا سيّما الـ BBC؛ ويسجّل أشرطة سرعان ما توزَّع في إيران.

أنشأ الثوار المجلس الثوري الموقّت، بوصفه جهاز سلطة بديلاً من سلطة الشاه. عندئذ حثّت الولايات المتّحدة وبريطانيا الشاه على مغادرة البلاد في «إجازة» فقبِل المغادرة، في 1 شباط/فبراير 1979، وسلّم سلطاته إلى مجلس وصاية، ورئيس وزراء من المعارضة الليبراليّة، هو شهبور بختيار الذي لم يملك أي شرعيّة في الشارع. وبعد أيام فقط من مغادرة الشاه، عاد آية الله الخميني من المنفى عودةً منتصرة. ومع ارتباك الجيش وبلوغ الثورة ذروة جذوتها، عيّن آية الله حكومة بديلة يرأسها رئيس الوزراء مهدي بازركان. وقد تسلّم السلطة بعد يومين من تمرّد مسلّح قاده إلى حد بعيد، الماركسيّون وجماعات المجاهدين، مع ضباط الطيران الصغار الذين انشقّوا؛ فتمكّنوا معًا من إلحاق الهزيمة بالحرس الإمبراطوري السيىء السمعة، حصن النظام المقاوم الأخير[1]. وحظيت الثورة بدعم واسع النطاق، لدى قطاعات واسعة من الرأي العام ـ العصري والتقليدي، الرجال والنساء، الطبقات الوسطى والعمّال ـ الذين كانوا على اتصال بقيادة شعبيّة كاريزماتيّة (Charismatic) وتنظيم ثوري، من خلال شبكات الناشطين العاملين في الحوزات والمساجد والجامعات والأحياء. كان للاستراتيجيا والأيديولوجيا الثوريّة نظريّة فكريّة منذ البدء، هي مجموعة أفكار ورؤى جذورها في الماركسيّة والإسلام السياسيّ. وكان كثيرون من الناشطين يستلهمون فكرهم من تنظيم فدائيي خلْق الماركسيّ، ويسار المجاهدين الإسلامي، الذين أنشأوا، على غرار حركات حرب العصابات الأمريكيّة اللاتينيّة، قواعد مسلّحة في غابات الشمال، وخلايا في المُدُن. وسعى الإسلاميّون إلى استلهام الأفكار الثوريّة من المصري سيّد قطب، ومن حركة المقاومة الفِلَسطينيّة أيضًا. وأعرب آية الله الخميني عن رؤيته الخاصة في شأن الحكم الإسلامي، في بحثٍ تحت عنوان: **الحكومة الإسلاميّة**[2]. ولكن أيًا من هذه الأفكار لم تكن

(1) Misagh Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989); Mohsen Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic* (Boulder, CO: Westview Press, 1988), and Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (New York: Basic Books, 1990).

(2) Ayatollah Ruhollah Khomeini, *Islamic Government*, 3rd ed. (Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2008).

صنوًا لتأثير علي شريعتي الفكري، وهو مفكّر إسلاميّ ماركسي، استقطبت أفكاره عن الإسلام «الأحمر» و«الثوريّ» طيفًا واسعًا من الأنصار في أوساط الشبيبة السياسيّة والفكريّة[3]. ولذلك، حين اندلعت حركة الاحتجاج في إيران، كانت لدى كثير من المشاركين فيها أفكار جاهزة عن الثورة والاستراتيجيا الثوريّة، ولو أن أفهامهم وتوقّعاتهم كانت متفاوتة. وعلى الرغم من هذا، فإن المشاعر الخاصّة بمعاداة الرأسماليّة وبالديمقراطيّة الشعبيّة والعدالة الاجتماعيّة، كانت مكوّنات أساسيّةً في كلٍ من الخلاصات الفكريّة الإسلاميّة والعَلمانيّة معًا؛ واحتلت مكانة مركزيّةً في الأفعال والسجالات ما بعد الثورة.

تَصادَف انتصار الثورة مع انهيار سلطة إدارة الدولة والمؤسّسات الاقتصاديّة. وتقوّضت سيطرة الشرطة، وهجر كثيرون من رجال الأعمال شركاتهم، وغادر المديرون مصانعهم، وترك الملاّكون أملاكهم الشاسعة، وتخلّى الأغنياء عن منازلهم على عجل، مخلّفين وراءهم ممتلكات ثمينة. وهكذا صادر الفلاحون غير المالكين الأرض، أراضيَ زراعيّةً واسعة، واستولى عمّال المصانع على مئات من مواقع عملهم، وأخذ موظفو الحكومة يهربون من وزاراتهم وإداراتهم. وفي المدن، أطلق المواطنون العاديّون حركة استيلاء هائلة على الأراضي الحكوميّة على الخصوص، وأخذوا في بناء منازل غير مرخّصة، فأسهم ذلك في توسّع سريع لمراكز المدن الحَضَريّة، ولا سيّما العاصمة. وآلت نحو 150,000 وحدة سكنيّة ـ من قصور وفنادق وفيلات وشقق غير مكتملة البنيان ـ كانت تملكها نخب النظام السابق، إلى مؤسّسة المحرومين التي كانت قد أُنشئت للتو. وسرعان ما ملأت فراغَ السلطة منظماتٌ شعبيّة جديدة، خاصة «المؤسّسات الثوريّة»، مثل الباسداران (الحرس الثوري) المتطوّعين شبه العسكريّين، وحملة البناء الريفيّ، ومؤسّسة الإسكان[4].

في النهاية، أفضت الثورة الإيرانيّة إلى تحوّل جذري سريع للنظام القديم؛ وفتحت الباب إلى مستقبل سياسيّ اشتمل على مُثُل السيادة الشعبيّة الجمهوريّة، وتعميم العدالة، بينما كانت ترصف الطريق لما سيصبح المسيرة الطويلة للإسلام السياسيّ في العالم.

على الرغم من أن الثورة الإيرانيّة سُمِّيت «آخر الثورات الكبرى،» إلا أن التجربة الإيرانيّة لم تكن الثورة الجذريّة الوحيدة في المنطقة[5]. ففي أواخر الستينيّات وأوائل

---

(3) Hamid Dabashi, *Theology of Dissent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (New York: Transaction Publishers, 2005).

(4) Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997).

(5) Robin Wright, *The Last Great Revolution: Turmoil and Transformation in Iran* (New York: Vintage, 2001).

السبعينيّات في القرن العشرين، شهدت بروز عدد من الحركات الثوريّة في العالم العربي، استلهمت توجهها الأيديولوجي من الناصريّة المناهضة للإمبرياليّة، ومن الماركسيّة ـ اللينينيّة. ففي اليمن، حيث أقامت بريطانيا حكومة فدراليّة، يديرها أمراء وسلاطين محليّون، أطلقت مجموعة ثوريّة هي جبهة التحرير الوطني [في اليمن الجنوبي]، ثورة في أوائل الستينيّات. وأخذ هؤلاء الناشطون الجنوبيّون، من مركزهم في مرفأ مدينة عدن، ونقابة عماله الناشطة ـ مع العمال والمفكّرين المنفيّين والضباط والقادة القبليّين ـ يقاتلون القوّات البريطانيّة، فاستنهضوا الأرياف، واستولوا على الأرض، وهزموا السلاطين والأمراء مالكي الأراضي، واحتلّوا مكانة لهم في التسلسل الهرمي القبلي؛ وفي عام 1967، أنشأوا جمهوريّة اليمن الديمقراطيّة الشعبيّة[6].

وأمّمت الحكومة الجديدة الاقتصاد، وأحدثت تخطيطًا مركزيًا، وحدّدت ملكيّة المنازل المؤجّرة، وأقرّت إصلاحًا زراعيًا أحرز بعض النجاح؛ إذ نما الناتج المحليّ الإجمالي في عام 1973 بنسبة 25 في المئة. غير أن القاعدة الاقتصاديّة الفقيرة، والعملة الأجنبيّة النادرة، ونُدرة العمالة الماهرة، وقلّة الخبرة الإداريّة، والتسرّع في التأميم، كانت لها آثار سلبيّة[7]. ومع ذلك أدت الإصلاحات الاجتماعيّة إلى نتيجة مثيرة للإعجاب. فالمساواة في الدخل تعزّزت، وتقلّص الفساد، وتوسّعت الخدمات الصحيّة والتربويّة. وبُذلت جهود جبّارة من أجل تحرير المرأة، على الرغم من ردة الفعل المحافظة والمتواصلة؛ إذ صارت المرأة قانونيًا مساوية للرجل، وشُجّعت على العمل في الأمكنة العامة؛ وحُرّم تعدّد الزوجات وتزويج الأطفال والزيجات المرتّبة؛ وأُقرّت في القانون المساواة في حقوق الطلاق. وواصل الأئمة عملهم في المساجد، لكنهم فقدوا سلطتهم الاجتماعيّة، بعلمنة التعليم، ووُضِعَت الأوقاف الدينيّة تحت سلطة الدولة، وحلّت محلّ الشريعة نظم الدولة القانونيّة[8]. وفي الإجمال، اتّجهَ التركيز نحو مبادئ المساواة في الإسلام.

على غرار الثوريّين الكوبيّين، تجاوزت جبهة التحرير الوطني موقفها القومي السابق، لتعتنق السياسة الماركسيّة والكفاح المسلح. فخلال حملتها في جبال جنوب اليمن، قرأ

---

(6) هذا القسم يعتمد على: Fred Halliday, Arabia without Sultans (London:Saqi Books, 2002), pp. 153–226.

(7) Fred Halliday, «The People's Democratic Republic of Yemen: The «Cuban Path» in Arabia,» in: Gordon White, Robin Murray and Christine White, eds., *Revolutionary Socialist Development in the Third World* (Sussex, UK: Wheatsheaf Books, 1983), pp. 35-73.

(8) Maxine Molyneux[et al.], «Women and Revolution in the People's Democratic Republic of Yemen,» *Feminist Review*, vol. 1 (1979), pp. 4-20.

الثوار وفكّروا وجاهدوا ليتعلّموا من الاستراتيجيّات الاشتراكيّة الدوليّة ـ بينما كانوا يتخلّون عن أفكارهم الناصريّة «البرجوازيّة الصغيرة» والقبليّة[9]. إلا أن مصدر الإلهام الأقرب إلى قلوب هؤلاء الثوار جاء من المثقفين العرب اليساريّي النزعة في لبنان، ولا سيما أولئك المنتمين إلى منظمة التحرير الفلسطينيّة الذين اعتنقت أيديولوجيّتهم العَلمانيّة والتعدّديّة (Pluralist) والتقدّميّة، أفكار بعض المستنيرين، مثل الشاعر الكبير محمود درويش، والكاتب الياس خوري، والروائي والمفكّر الاستراتيجيّ الماركسي غسّان كنفاني الذي اغتالته الاستخبارات السريّة الإسرائيليّة في عام 1972.

حفز انتصار جبهة التحرير الوطني في اليمن التمرّد في سلطنة عُمان المجاورة، حيث أنشأ الشبان القوميّون في صلالة الجبهة الشعبيّة لتحرير عُمان، في أواسط الستينيّات من القرن العشرين، ليحرّروا مقاطعة ظُفار الجنوبيّة من حكم السلطان سعيد بن تيمور، وحليفه البريطاني.

مع خيبة الأمل حيال هزيمة الزعيم المصري جمال عبد الناصر في حرب عام 1967، ومع التشجيع الآتي من رحيل البريطانيّين وانتصار جبهة التحرير الوطني في اليمن، تبنّت حركة تحرير ظُفار الأيديولوجيا الماركسيّة ـ اللينينيّة، وسعت إلى تحرير «كل الخليج من الإمبرياليّة»[10]. وقال الباحث في العلوم السياسيّة فريد هاليداي الذي زار المناطق المحرّرة: «حيثما توجّهنا، كنا نشاهد الناس يضعون على صدورهم شارات ماو ولينين، ويقرأون الكتب الاشتراكيّة ويناقشون في أفكارها»[11]. كانت أعمال لينين وبرتولت بريخت (Bertolt Brecht) والكتب عن المقاومة الفِلَسطينيّة والحرب الأهليّة الإسبانيّة، تباع بأسعار خاصّة، بينما كانت النقاشات تُنشَر على صفحات صحيفة صوت الثورة الأسبوعيّة، والمجلّة الشهريّة 9 يونيو[12]. لقد استمدّت ثقافة ظُفار الثوريّة فكرها من الحركات الثوريّة في العالم الثالث في ذلك الوقت، لكنها استقت على الخصوص من الثورات القريبة، في فِلَسطين

(9) Halliday, *Arabia without Sultans*, pp. 208–209.

(10) Ibid., pp. 320–321.

انظر أيضًا: John Chalcraft, «Migration and Popular Protests in the Arabian Peninsula and the Gulf in the 1950s and 1960s,» *International Labor and Working-Class History*, special issue: «Labor Migration to the Middle East», vol. 79, no. 1 (Spring 2011), pp. 28–47.

(11) Halliday, *Arabia without Sultans*, p. 330.

(12) Abdel Razzaq Takriti, *Monsoon Revolution: Republicans, Sultans, and Empire in Oman, 1965–1976* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

أدّت هاتان الصحيفتان دورًا أساسيًّا في تشكيل وعي الثوار بماجريات الثورات في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينيّة.

وجنوب اليمن، وكذلك من تجارب الثوار الكوبيّين والفيتناميّين[13]. وكان في صفوف المتمرّدين عبيد معتَقون ورعاة وصيادو أسماك وعمال مهاجرون في الخليج ومقاتلون من عائلات أيسر حالاً. وقد أنهك التمرّدُ السلطانَ وحليفه البريطاني، على الرغم من أن الخوف من الثورات الماركسيّة دفع النظم المحافظة في المنطقة ـ أبو ظبي والسعوديّة والأردن ومصر وباكستان ـ إلى مدّ يد العون المالي والعسكري إلى السلطان. أما شاه إيران، فنشر في البلاد ألوفًا من جنوده، وهو الذي في النهاية أجبر بذلك الثوار على النظر في طلب التفاوض لأجل الوصول إلى حل.

تحوّل ميراث حركات التحرير هذه إلى جزء من الرصيد الفكري لدى الثوريّين الإيرانيّين ـ سواءً أكانوا الماركسيّين أم الدينيّين ـ الذين هزموا حرّاس الشاه الإمبراطوريّين، في اندفاعتهم الأخيرة لقلب نظامه[14].

عندما استولى الثوار الإيرانيّون على محطات الإذاعة والتلفزة في طهران، كان المتمرّدون السندينيّون اليساريّون في نيكاراغوا يستعدّون لدخول العاصمة، ماناغوا، في ثورة شعبيّة انتهت بإطاحة دكتاتوريّة أناستاسيو سوموزا، في 19 تموز/يوليو 1979. لقد شنّت جبهة التحرير الوطنيّة السدينيّة التي أُسّست في عام 1961 عمليّات حرب عصابات ضد منشآت الحكومة، بما في ذلك القصر الجمهوري، بينما كانت تكتسب تأييد فقراء الأرياف والمدن والطبقات الوسطى والجناح التقدّمي في الكنيسة الكاثوليكيّة المنضوي إلى جانب حركة التحرير اللاهوتيّة. لكن هذا الصراع الثوري كلّف ما يقرب من تسعة وثلاثين ألف ضحيّة. وتعزّز الاستقطاب الشعبي بعد زلزال عام 1972 في ماناغوا، وبعد الأنباء التي كشفت عن أن السلطات اختلست أموال المعونات الدوليّة، فأُجبرَت الحكومة على فرض الأحكام العرفيّة. وتَشجّع المتمرّدون عندما ضغط الرئيس كارتر على النظام ليرفع الحكم العرفي، فانخرطوا في كفاح وطني أوسع أدى في النهاية إلى إجبار سوموزا وكبار مسؤولي نظامه على مغادرة البلاد، حالما سحبت الولايات المتحدة دعمها[15].

---

(13) Ibid.

(14) يشير فريد هاليداي إلى علاقة الماركسي الإيراني شكر الله باكنيجاد، مع الناشطين الفلسطينيّين. انظر: Halliday, *Arabia without Sultans*.

انظر أيضًا: Maziar Behrooz, *Rebel with a Cause: Left Failure in Iran* (London: I. B. Tauris, 1999).

حول صلات الإسلاميين الإقليمية، مثل علاقات غلام حسين شمران في لبنان، انظر: Roscanack Shaery-Eisenlohr, *Shi'te Lebanon: Transnational Religion and the Making of National Identities* (New York: Columbia University Press, 2008).

(15) Henry Weber, *Nicaragua: The Sandinista Revolution* (London: Verso, 1981).

لما كنّا قد شهدنا ثورتنا في إيران، فإن أحداث نيكاراغوا اكتسبت مغزى خاصًا عندنا؛ إذ كان ثمة شيء غير مألوف في هذه التجربة ـ فهي ثورة راديكاليّة تبنّت مبدأ التعدديّة السياسيّة (Pluralism Political). فقد شكّل السندينيّون حكومة وطنية لإعادة الإعمار، ضمّت رجال أعمال ومفكّرين معتدلين وأحزابًا محافظة وماركسيّين. لقد سعوا إلى التعدّدية السياسيّة، وإلى الاقتصاد المختلَط وعدم الانحياز. لكن في الوقت نفسه، بادر السندينيّون إلى ثورة اجتماعيّة طموحة. فقلّصَت حملتُهم لمحو الأميّة نسبة الأميّين من 60 في المئة، إلى 13 في المئة فقط؛ وصارت الخدمات الطبيّة متاحة للطبقات الدنيا، ومكّنَت خططُ المشاركة العمّالَ من الإمساك بأزمّة الصناعة والمزارع التي كان أصحابها قد هربوا أو تورّطوا في أعمال تخريب، ومَنَحَ برنامجُ الإصلاح الزراعي الأرضَ إلى فلّاحيها أول مرة في تاريخ البلاد[16]. مثّلت الثورة السندينيّة تجربة لموالفة مشروع الوحدة الوطنيّة، مع سيطرة الطبقات الشعبيّة: بالاشتراكيّة والتعدّدية السياسيّة في آن معًا[17]. وكان هذا المشروع السياسي الاستثنائي، هو الذي حجب أحداث جزيرة غرانادا الكاريبيّة المجاورة، حيث شنّت حركة الجوهرة الجديدة، بقيادة موريس بيشوب ثورة مسلّحة ضد حكومة إريك غيري الذي كان قد تسلّم الحكم بعد انتخابات عامة مزوّرة في عام 1976.

نشبت هذه الثوراتُ بعد الاضطرابات غير العاديّة، وفي أثر سلسلة من الثورات المقاومة للاستعمار (في جنوب أفريقيا ـ أنغولا والموزامبيق، وفي غينيا بيساو) وبعدما ثار البرتغاليّون ليفكّكوا دكتاتوريّتهم الاستعماريّة في عام 1974. وبتنظيم وبقيادة كاريزماتيّة اعتمدت جميع هذه الثورات، يقودها قادة يمتلكون شعبيّة واسعة، نبضًا جذريًّا قويًّا، عبّر عن ذاته بمشاعر معادية للإمبرياليّة، مناهضة للرأسماليّة، ومنادية بعدالة توزيع، على الرغم من أن نيكاراغوا وحدها تبنت نظامَ ديمقراطيّة جامعة متعدّدة الأحزاب. كانت تلك الثورات تقطع الصلة بنمط علاقات القوة العالميّة، حيث تتمتع الولايات المتحدة بالنفوذ.

كانت هذه الثورات، التي تَشَكَّل جوهرُها من سبيكة جمعت الاشتراكيّة والوطنيّة والأفكار الدينيّة الميّالة إلى اليسار (اللاهوت السياسيّ الإسلامي والكاثوليكي)، تقتضي تحوّلًا أساسيًّا في الدول والمجتمعات، وتتضمّن تطبيقات راديكالية بواسطة الرقابة الشعبيّة والمشاركة المدنيّة والتأميم وتوزيع الأراضي وبعض أشكال الرقابة العمّاليّة والإدارة الذاتيّة

---

(16) *Nicaragua: An Unfinished Revolution* - part 2, Al Jazeera television documentary film, 27 July 27 2009, <https://www.youtube.com/watch?v=URdzoDrp-Ss>.

(17) Carlos Vilas, *The Sandinista Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1986).

في الشركات والمزارع[18]. إلا أنها بسبب نشوبها في وسط الحرب الباردة، واجهت عداوة عميقة لدى القوى الغربيّة بقيادة الولايات المتّحدة. ففرضت على إيران عقوبات اقتصاديّة، استمرّت نحو خمسة وثلاثين عامًا؛ وواجهت ثورات الخليج ردات فعل عنيفة، من جانب النظم العربيّة المحافظة وشاه إيران؛ وتعرضت الاستراتيجيّة السندينيّة الاشتراكيّة الديمقراطيّة للإحباط في أثر حرب الكونترا المدمرة التي تبناها الرئيس رونالد ريغان. وأعاد اجتياح عام 1983 حكم النظام القديم في غرانادا، بعد أربع سنوات من حكم حركة الجوهرة الجديدة الماركسيّة ـ اللينينيّة.

2 ـ الثورات العربيّة

مرّ نحو ثلاثين عامًا شهد فيها الشرق الأوسط حقبة مضطربة من الحروب والعولمة وإعادة الهيكلة الاقتصاديّة والتبدّل الاجتماعي والتحوّل السكّاني والإحياء الديني والتجدّد التكنولوجي. وعلى الرغم من ذلك، فإن الحكمة التقليديّة شاءت أن تصمد النظم الاستبداديّة، فصانت الاستقرار[19]. لكن الأمر لم يكن يحتاج إلا إلى إحراق بائعٍ جوّالٍ فقير نفسه في الداخل التونسي، للكشف عن مدى الضيق الشعبي وهشاشة النُّخَب الحاكمة.

في 16 كانون الأول/ديسمبر 2010، أحرق محمّد البوعزيزي نفسه في مدينة سيدي بوزيد البائسة، بعدما صادرت الشرطة تعسّفًا كشّته والخضار، بحجّة أنه يحتاج إلى تصريح. وما إن انتشر الخبر، حتى أخذ أقاربه وشبان الحي يتدفّقون على الشوارع غاضبين. ثم سرعان ما عمّت مشاهد الاحتجاج على صفحات تويتر والفيسبوك ـ وإحداها تضم سبعمئة مشارك ـ فوصلت إلى الإعلام الدولي. وسارع الناشطون المحليّون وأعضاء النقابات إلى القيام بحركة تحشيد على الأرض، وبالمساعدة على تنظيم المزيد من التجمّعات. وفي الأسابيع الثلاثة التالية، كان معظم أنحاء تونس مشاركًا في حركة تحوّلت إلى انتفاضة، أخذ المواطنون فيها يطالبون بالعمل والكرامة والحريّة. ومات البوعزيزي في المستشفى بعد تسعة عشر يومًا، بينما لَقِيَت وعود الرئيس زين العابدين بن علي بتوسيع الأشغال والإصلاحات وإجراء انتخابات حرة،

(18) Asef Bayat, *Work, Politics, and Power* (New York: Monthly Review Press, 1991).

(19) Gregory Gause III, «Why Middle East Studies Missed the Arab Spring: The Myth of Authoritarian Stability,» *Foreign Affairs*, vol. 90, no. 1 (July-August 2011), <https://www.foreignaffairs.com/articles/middle-east/2011-07-01/why-middle-east-studies-missed-arab-spring>.

آذانًا صمّاء؛ وإذا كان من أثر وحيد لنبرته المتنازلة فهي أنها شحذت همم المنتفضين الذين باتوا الآن يطالبونه بالتخلّي عن السلطة.

مع تمدّد الانتفاضة نحو الشمال صوب العاصمة، تونس، انشقّت نقابات العمال عن السلطة الوطنيّة، ونظّمت إضرابات عمّاليّة. كذلك انضمت إلى الانتفاضة طبقة المهنيّين الوسطى، على الرغم من أنها كانت تتمتّع بأوضاع «مريحة» ماديًا واجتماعيًا في عهد دولة بن علي البوليسيّة. وبعثت المسيرة الضخمة التي قام بها ثمانية آلاف محامٍ تأييدًا للانتفاضة، برسالة واضحة مفادها أن هذه الانتفاضة اكتسبت جمهورًا وطنيًا واسعًا. وفي 14 كانون الثاني/يناير 2011، ملأ المتظاهرون جادّة الحبيب بورقيبة في العاصمة، ورفض الجيش أن يطلق النار لقتلهم، فغادر بن علي وزوجته عندئذ البلاد إلى الأبد. وبدا أن الثورة انتصرت.

تلقّى الناشطون في مصر أنباء الثورة من تونس، بحماسة كبيرة. وكانت حركة شبيبة «6 أبريل» ومنظّمو صفحة «كلنا خالد سعيد» على الفيسبوك، قد خططوا لتظاهرة احتجاج في 25 كانون الثاني/يناير، في يوم الشرطة الوطني، استنكارًا للتعذيب الوحشي الذي أدى إلى موت شاب، هو خالد سعيد، وهو في يد الشرطة، بتهمة تعاطي مخدّرات. ودُهشت قوات الشرطة، وكذلك المنظّمون، حين تظاهر عشرات الألوف في نحو عشرين موقعًا في القاهرة، بما في ذلك الأحياء الفقيرة في بولاق وشبرا الخيمة ودار السلام، في اتجاه ميدان التحرير الذي أضحى أشبه بأيقونة. وهناك تجمّعت شرائح الناس كلها ـ الشبان والشيوخ، الرجال والنساء، المسيحيّون والمسلمون، ورجل ضرير يحمل عصا، ورجل كسيح على كرسي جرّار. واستخدم الأمن قنابل مسيلة للدموع وهراوات وحجارة، وأوقفت الحكومة العمل بتويتر والإنترنت، لكن تظاهرات الاحتجاج توسّعت في الأيام التالية إلى مدن المحافظات، مثل الإسكندريّة والسويس والمحلّة والمنصورة. وشهد يوم الجمعة 28 كانون الثاني/يناير، أضخم تجمّعات في شوارع البلاد، حيث قاتل المتظاهرون رجال الأمن، وهاجموا مراكز الشرطة، وأحرقوا مباني الحكومة، وأنشدوا «خبز، حريّة، عدالة اجتماعية». ولم تشارك الجماعات السلفيّة الإسلاميّة في العموم، أما الإخوان المسلمون، فانضموا إلى التظاهر لاحقًا، بعد تردّدهم في البدء. وحين انسحبت الشرطة من الساحات العامّة، احتلّ المحتجّون ميدان التحرير، وبدأوا ينصبون الخيام، بينما شكّل المواطنون لجانًا شعبيّة لحماية أحيائهم من الأعمال الإجراميّة المحتملة. ولما اختفت الشرطة، نزل العسكر إلى الشوارع، لكنهم لزموا الحياد. ومع تنامي حركة الاحتجاج، وتحوّلها إلى انتفاضة بالمعنى الكامل للكلمة، طالب المتظاهرون بإنهاء حكم الرئيس مبارك الذي استمرّ ثلاثين عامًا،

فيما كان هو يُعِدّ نجله ليحل محلّه رئيسًا. وأبدى مبارك بعض التنازل، لكنه أكد أنه لن يغادر السلطة. وفي موقعةِ الجمَل، في الثاني من شباط/فبراير، صد الثوارُ الرعاعَ المسلّحين الذين استخدمهم النظام للهجوم على ظهور الجِمال، وحين تعاظمت حركة الإضرابات في البلاد، انقلب توازن القوى في الشوارع. وانتهت ثمانية عشر يومًا من الانتفاضة المدهشة، التي خلّفت 841 ضحيّة وآلاف الجرحى، بإجبار مبارك على التنازل عن السلطة في 11 شباط/فبراير 2011؛ فسلّم السلطة إلى المجلس الأعلى للقوات المسلّحة، لإدارة شؤون البلاد والإشراف على عمليّة «الانتقال» ـ وتنظيم انتخابات برلمانيّة ورئاسيّة، ووضع دستور جديد. واحتفل المصريّون بانتصار الثورة، في احتفالات ابتهاج غامرة.

كانت إطاحة بن علي ومبارك بمنزلة صفحة جديدة في سياسات المنطقة التي ظلت عقودًا من السنين، أسيرة أهواء ملوك وشيوخ، ورؤساء استبدوا بالحكم مدى الحياة.

اقتداءً بتونس ومصر، انتشرت الثورات الشعبيّة كالنار في الهشيم، في نحو سبعة عشر من البلدان العربيّة الأخرى، ولا سيّما اليمن وليبيا والبحرين وسورية والأردن والمغرب. وفي اليمن، حيث كانت قد نُظِّمَت، منذ عام 2007 تظاهرات متفرّقة احتجاجًا على الأوضاع العامّة في دنيا الأعمال والاقتصاد، وخرج المزيد من التظاهرات ضد الرئيس علي عبد الله صالح الذي كان حاكمًا ثريًّا في أفقر البلدان العربيّة لمدة ثلاثة وثلاثين عامًا. وقد جمعت المعارضة معًا مشارب مختلفة، تراوح بين حركة النفط الانفصاليّة الجنوبيّة، إلى الشيعة الحوثيّين في الشمال الذين كانوا يسيطرون أصلاً على بعض المناطق، إلى جانب جماعات الشبان والنساء، والمجموعات الإسلاميّة المعتدلة، كحزب الإصلاح. وذكّرت تجمعات الجماهير في مراكز المدن الأساسيّة بصورة ميدان التحرير، حين سار مئات ألوف المتظاهرين، واشتبكوا مع الشرطة، ونادوا بإنهاء حكم علي عبد الله صالح. وبعد أشهُر من تظاهرات الجماهير، انشق خلالها كبار الرسميّين من العسكريّين والحزب الحاكم، وافق علي صالح أخيرًا في 23 تشرين الثاني/نوفمبر 2011، على صفقة رعاها مجلس التعاون لدول الخليج العربية، تقضي أن يُخلي الحكم لنائبه [عبد ربّه] منصور هادي، لقاء منحه الحصانة. وهكذا كان على مستبدّ آخر أن يستقيل. وفي آب/أغسطس 2011، كان الرئيس الليبي معمّر القذّافي هو الرئيس العربي الرابع المخلوع عن الحكم، بعد ثورة دمويّة تحكّمت فيها قوات حلف شمال الأطلسي، كما تحكّمت بالأمور وكيف يجب أن تجري.

في البحرين، بعد سقوط مبارك بثلاثة أيام فقط، استجاب عشرات الألوف من السنّة

والشيعة معًا لنداء دعا إلى الاحتجاج على البطالة والتضخّم والقمع، في وسط مدينة المنامة. إلا أن مشاعر عميقة الجذور، بالتمييز الذي تمارسه النُّخَب السنيّة، وعلى الأخص العشيرة الحاكمة، ضدّ الكثرة الشيعيّة في الطبقة العاملة، هذه المشاعر ظلت عاملاً أساسيًّا في الوضع[20]. لذلك لقيت المطالبة بالمزيد من إصلاح التمثيل السياسيّ موقفًا ساخطًا لدى الأسرة الملكيّة، التي اتّهمت المعارضة بأنها طابور خامس لإيران. ولعب النظام الورقة المذهبيّة، فطلب التدخّل العسكري من مجلس التعاون في 14 آذار/مارس. ولم تكن السعوديّة بحاجة إلى الدعوة لإرسال ألوف من جنود جيشها بأسلحتهم لسحق التمرّد. وأثبط إعلانُ حالة الطوارئ ثلاثة أشهر في 15 آذار/مارس، المعارضةَ التي كانت تعاني الخلافات والتشرذم. وأما الولايات المتّحدة، فكانت تميل إلى الإبقاء على الملكيّة، والاحتفاظ بقاعدتها البحريّة في البحرين.

كانت سرعة هذه الانتفاضات الشعبيّة ومدى انتشارها أمرًا استثنائيًّا حقًّا. ففي مدى ستة أشهر، أطاحت أربعة طغاة متخندقين في الحكم، وهددّت آخرين تهديدًا جديًّا. وقد تمكّن هؤلاء المتمرّدون، بشجاعة وتصميم وتضحيات غير اعتياديّة، أن يواجهوا العنف الوحشي لدى خصومهم في الأنظمة الحاكمة. وكانت هذه الحركات، بصفتها الثوريّة، مثيرة فعلاً للدهشة. لكن السياسات والرؤية والمسارات العريضة في هذه الثورات، أبدت فروقًا ملحوظة، تختلف بها عن ثورات سبعينيّات القرن العشرين. ذلك أن الثورات العربيّة افتقرت أولاً، إلى مرساة فكريّة مشتركة. والثورات في المعتاد توحي، وفي الوقت نفسه تستوحي من بعض النتاجات الفكريّة ـ مجموعة من الأفكار والمفاهيم والفلسفات ـ تكون ملهِمَة للّاوعي الفكري لدى المتمرّدين، فتؤثّر في نظرتهم أو خيارهم الاستراتيجي، ونمط القيادة. كانت الثورة الإنكليزيّة(*) مرتبطة بالنظريّات السياسيّة لدى فلاسفة، مثل جون ميلتون (John Milton) في شأن حرية التعبير، وتوماس هوبز (Thomas Hobbes) في شأن العقد الاجتماعي، وجون لوك (John Locke) في شأن الحقوق الطبيعيّة. أما الثورة الأمريكيّة، فاستلهمت من أفكار توماس بين (Thomas Paine)؛ والمفكّرَين مونتسكيو

---

(20) Adam Hanieh, *Lineages of Revolt: Issues of Contemporary Capitalism in the Middle East* (Chicago, IL: Haymarket Books, 2013), p. 153.

(*) حدثت بين عامي 1640 و1660، حين تحدّى البرلمان الإنكليزي الملك تشارلز الأول، فاندلع نزاع مدني ضد الجيش الملكي، أدى إلى حكم جمهوري استمر عشر سنوات، استرد بعدها تشارلز الثاني، ابن الأول، العرش (المترجم).

(Montesquieu) وجان ـ جاك روسو (Jean ـ Jacques Rousseau)، وألهم فولتير (Voltaire) الجانب الجمهوري في الثورة الفرنسيّة. وكان مفكّرون مثل فاتسلاف هافل (Václav Havel) (تشيكوسلوفاكيا) وآدم ميشنيك (Adam Michnik) (بولندا) وغيورغي كونراد (György Konrád) (المجر)، يرمزون إلى الوجه الفكري من الثورات الأوروبيّة الشرقيّة؛ أما الثوار الإيرانيّون، فاستوحوا من الأدبيّات الماركسيّة ـ اللينينيّة، والمفكّرين الإسلاميّين مثل سيّد قطب، لكن على الأخص من المفكر الشعبي الثوري علي شريعتي. ولم يَبدُ أن ثمة مفكرًا صاحب رؤية قد رافق الربيع العربي.

ثانيًا، افتقرت الثورات العربيّة إلى نمط الراديكاليّة ـ في النظرة السياسيّة والاقتصاديّة ـ التي ميّزت معظم ثورات القرن العشرين الأخرى. فخلافًا لثورات السبعينيّات التي اعتنقت نبرة قوية اشتراكيّة معادية للإمبرياليّة ومناهضة للرأسماليّة ومنادية بالعدالة الاجتماعيّة، كان الثوار العرب أكثر اهتمامًا بعموميّات حقوق الإنسان والمحاسبة السياسيّة والإصلاح القانوني. وارتأت الأصوات البارزة، العَلمانيّة والإسلاميّة على السواء، أن السوق الحرّة وعلاقات حيازة الملكيّة والعقلانيّة النيوليبراليّة أمور مفروغ منها ـ وهذه نظرة إلى العالم غير نقديّة، لا تخدم إلا بالكلام هموم الجماهير الحقيقيّة في شأن العدالة الاجتماعيّة وعدالة التوزيع. **أخيرًا**، فالأمر الأهم هو أنه لم يكن ثمة قطعٌ بات مع النظام القديم. فباستثناء ليبيا، لم يتغيّر سوى القليل في بنية السلطة وأنماط الحكم عن الأنظمة القديمة. وهكذا ظلت نخب الوضع الراهن وشبكات رعايتها، إلى جانب مؤسّسات الحكم الأساسيّة، مثل السلطة القضائيّة والشرطة وأجهزة الاستخبارات والجيوش، على حالها.

في اليمن، احتفظت العائلات الحاكمة وشيوخ القبائل بوضعهم، وكذلك الشبكات السياسيّة وبنية السلطة التي حكم بها علي صالح. وما فعله مجلس التعاون بقيادة السعوديّة، لم يزِد على استراتيجيّة خروج صالح من الحكم، من دون أي تغيير ذي شأن في سلطة الدولة. وحتى صالح احتفظ بوضعه البارز في الجيش. وفي النهاية، اهتز الوضع القائم بفعل حربٍ أهليّة وحربٍ بالوكالة، حين سار الحوثيّون ودخلوا صنعاء لإزاحة الرئيس هادي في أيلول/سبتمبر 2014، وذلك ما حفز السعوديّين على نشر قواتهم الكبيرة لإشعال حرب أهليّة ترمي إلى حماية الرئيس. وفي مصر، فتح سقوط الرئيس مبارك الباب أمام انتخاب برلمان ورئيس جديدين، ووضع دستور. لكن المؤسّسات وقاعدة سلطة نظام مبارك، مع أنها واجهت بعض التحدي، بقيت منيعة في العموم؛ والواقع أن هذه المؤسّسات آوت قوى الثورة المضادة التي استولت على السلطة في النهاية من الرئيس محمّد مرسي، في

3 تموز/يوليو 2013. وحدها تونس شهدت انتقالاً سلميًّا للسلطة، في تحوّل سياسي من الحكم الاستبدادي القديم، إلى ديمقراطيّة تعدّديّة، حافظت على الدستور الديمقراطي. وعلى الرغم من ذلك، فإن بعض الأطراف الفاعلة في نظام بن علي، عاد إلى السلطة بعد انتخابات عام 2014 الرئاسيّة، وأشرف على النظام الاقتصادي الذي ورث المفاهيم النيوليبراليّة لما قبل الثورة. أهم من هذا، عادت إلى الواجهة «الدولة الرديفة» القديمة، أي السلطة الفعليّة التي كانت حاكمة قبل الثورة، والمكوّنة من القطاع الأمني وبعض نُخَب رجال الأعمال والمافيا المحليّة[21]. وحدها المعارضة الصريحة ـ أي المنظمات الاجتماعيّة المدنيّة اليقظة والحركة النقابيّة القويّة والتيار الحذر المابعد الإسلامي ـ النهضة ـ أمالت كفّة الميزان لمصلحة الانتقال الديمقراطي.

3 ـ تمرّد حركة «احتلّوا»

لقد أمكن لحركات الانتفاض الهائلة في العالم العربي، ولا سيّما الانتفاضة السياسيّة المدهشة التي أعربت عنها في ميدان التحرير، أن تُلهِم مجموعة من حركات «احتلّوا» التي دعم انتشارها السريع في العالم الفكرة القائلة إننا دخلنا عصرًا جديدًا من السياسات الشعبيّة. ففي أيار/مايو 2011، سار عشرات الألوف في مدريد، لاستهلال ما صار يُعرف في ما بعد بحركة «الساخطين» (Indignados)، أي حركة المرؤوسين الغاضبين الذين خيّموا في ساحة «بويرتا دل سول» مدة شهر، وانضم ستة ملايين إسباني إلى حركة الاحتجاج هذه تأييدًا لها. وفي أثينا، نزل مئة ألف يوناني إلى الشارع، ونصبوا الخيام في ساحة «سنتاغما»، عدة أسابيع. وأقام المحتجّون في تل أبيب نحو أربعمئة مخيّم في جادة روتشيلد، احتجاجًا على البطالة وغلاء المعيشة، وسار أربعمئة ألف متظاهر في طرق البلاد. وفي الولايات المتّحدة، بدأت حركة «احتلّوا وول ستريت» باحتلال حديقة زوكوتي في نيويورك، في أيلول/سبتمبر 2011، وسرعان ما انتشرت في مئات المدن. وفي غضون الأشهر القليلة التالية، كانت حركات «احتلّوا» العالميّة قد لقيت صدى لها في بريطانيا وهولندا والمكسيك وتشيلي وروسيا والهند، وفيما بعد في حديقة غيزي في تركيا[22]. وحتى البرازيل ـ البلاد التي حظيت، تحت حكم يسار الوسط، حسبما قال لويس إيناسيو دي سيلفا (Luiz Inácio Lula deSilva)، بـ«أدنى نسبة بطالة في تاريخنا، وبنموّ اقتصاديّ وحقوق

(21) Nicholas Noe, «Another Middle Eastern State Could Collapse, and More Cash and Weapons Won't Save It,» *Tablet Magazine* (22 September 2015), <http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/193723/tunisia-refugee-crisis> (accessed 11 December 2016).

(22) «The Protester,» special issue, *Time Magazine* (26 December 2012).

اجتماعيّة لا مثيل لها» ـ لم تكن منيعة على سخط المواطنين الذين سعوا إلى حماية الخدمات الاجتماعيّة الملائمة، وإلى محاسبة النُّخبة، وإلى الشفافيّة[23].

في العالم الغربي، برزت حركات «احتلّوا» في البدء، للإعراب عن السخط حيال هيمنة الشركات على الحكومة، ولـ«فصل المال عن السياسة»[24]؛ لكنها جميعًا عبّرت عن اعتراضها على عواقب السياسات النيوليبراليّة، ولا سيّما اللامساواة الفادحة والبطالة والعمل غير المستقرّ وحياة عدم اليقين التي تمسك بخناق جزء واسع من المواطنين العاديّين، بمن فيهم المتعلّمون والطبقات الوسطى من الحرفيّين. وفي الوقت نفسه، كانت هذه الحركات إعرابًا واضحًا عن عدم الثقة بالديمقراطيّة النيوليبراليّة، التي جَرّدت فيها النُّخبُ السياسيّة، المتساوقة مع المال والأعمال، الديمقراطيّةَ من جوهرها. لقد أكدت دراسة الباحثَيْن في العلوم السياسيّة مارتن غيلنز وبنيامين بيج، نحوَ ألف وثمانمئة مبادرة سياسيّة بين عامَي 1981 و2002، أن النظام السياسي الأمريكي انحدر من مرتبة ديمقراطيّة إلى مرتبة أوليغارشيّة [حكم القلّة]، تحكمها نُخب رجال الأعمال[25]. وقد نزل المعترضون إلى الشوارع ليمارسوا بأنفسهم السياسة، بعدما فقدوا الثقة في مؤسّسات الديمقراطيّة الليبراليّة.

على أن حركات «احتلوا» رفضت أن تركّز على مطلب معيّن، أو أن تتقدّم ببديل «معقول». والواقع أن منطق «لا مطلب، بل كل المطالب» اختصر التباسًا متعمَّدًا لدى الحركة. لقد انتقدوا طبقة الواحد بالمئة من الأغنياء بشدّة، لكنهم تركوا الرأسماليّة التي أنتجت هذه الطبقة، بلا قيود.

كان الناشطون يقفون بوضوح ضد أي «أيديولوجيا»، وازدروا بقوّة أي تنظيم قوي، أو أي قيادة معترَف بها، ناهيك بوضع مسوّدة برامج بديلة. لقد امتاز هذا الموقف المابعد الأيديولوجي (Postideological) وذو المنطق الاجتماعي الأفقيّ الطابع (Horizontalism) بالمرونة، وبـ«ديمقراطيّة مباشرة»، وبنوع من الابتكار في التحشيد. غير أنهم أيضًا تعرّضوا لعمليّة محفوفة بالمخاطر والالتزام غير المضمون والرسالة

(23) Luiz Inácio Lula de Silva, «The Message of Brazil's Youth,» *New York Times*, 16/7/2013.

(24) Manuel Castells, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age* (Cambridge, UK: Polity Press, 2012), p. 160.

(25) Martin Gilens and Benjamin Page, «Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens,» *Perspectives on Politics*, vol. 12, no. 3 (September 2014), pp. 564–581.

المبهمة والاستراتيجيّة الغامضة والانهيار السريع للقدرة على التحشيد[26].

يرى عالما الاجتماع مانويل كاستيلز وسيدني تارو، أن إنجاز أصحاب حركات «احتلّوا» هو عمليّتهم في ذاتها. ومع اعتبار العمليّة هي النتاج، ركّز كاستيلز وتارو على الطريقة التي تصرفت بها الحركات بوصفها حركات ديمقراطيّة، كوميونيّة (Communal)، أفقيّة الطابع، من دون هرم تنظيمي[27]. وهذا يعبّر جزئيًا عن آراء الفوضويّين الذين رأوا أن القيمة في حركات «احتلّوا» هي في اعتمادها المساواة في العمل، بذاته. فبكونهم يرتابون بأي التزام حيال الدولة والتراتب الهرمي، يضعون أملهم كله في هذه الحركات، على أنها النموذج المحتمل للمستقبل ـ «المستقبل في الحاضر»[28].

لقد أكّدَت مشاهداتي في بارك سان جيمس في تورنتو، في تشرين الأول/أكتوبر 2011، تلك الهالة الكميونيّة الابتكاريّة، وهالة المساواة، في مجالس حركات «احتلّوا»؛ إذ جلس الناس وغنّوا، وناقشوا في السياسة، وتشاركوا في الطعام والماء. وتلاقى الأغراب، وبدا أن حدود الأعراق والجندر والإثنيّة قد زالت. وكانت الساحة المحتلة كأنها نطاق أرضٍ (Enclave) محرَّرة، محرَّرة من الدولة ومن المال ومن الجشع. قبل ذلك، شهد ميدان التحرير في القاهرة، ظاهرة مشابهة، لكن أشد زخمًا في المشاعر الكوميونيّة والتضامن، وكذلك التضحية؛ لقد وفّر ميدان التحرير حيّزًا لم يكن الثوار فيه منخرطين فقط في كميونةِ مساواةٍ مدبَّرة، بل كانوا أيضًا منهمكين في إقامة المتاريس ومواجهة الشرطة والدبابات والرعاع وقنابل الغاز المسيل للدموع. تلك كانت ساحة اختلطت فيها مظاهر الحياة اليوميّة العاديّة ـ حياة بياعي الشوارع ومسّاحي الأحذية أو بياعي الشاي ـ في صراع استثنائيّ من أجل الثورة.

إن مثل هذا النظام الطوباوي من التضامن والخلاص يُتَوَقَّع أن ينشر في الأرجاء المهابة والحب؛ ولم يكن سحر الميدان برومانسيّته، أمرًا جديدًا. فقد تخيّل الفيلسوفان ألان باديو (Alain Badiou) وسلافوي جيجيك (Slavoj Žižek)، مستلهمَين من الأغورا [الساحة

(26) Todd Gitlin, *Occupy Nation: TheRoots, the Spirit, and the Promise of Occupy Wall Street* (New York: itBooks, 2012).

(27) Castells, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, p. 144, and Sidney Tarrow, «Why Occupy Wall Street Is Not the Tea Party of the Left,» *Foreign Affairs* (10 October 2011), <https://www.foreignaffairs.com/articles/north-america/2011-10-10/why-occupy-wall-street-not-tea-party-left>.

(28) للقراءة عن السياسات الفوضويّة، انظر: Richard F. Day, *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (London: Pluto Press, 2005).

العامّة الإغريقيّة]، أن في هذه الميادين الثوريّة مشروع نظام اجتماعي جديدًا، يمكنه أن يكون أساسًا لمستقبل مختلف. لكن حياة الميدان وتلك اللحظات في ميدان التحرير في الحقيقة، تقف عند عتبة المشاعر، وهي نوع من معايشة عابرة المساواة، تقع بين الحقيقي وغير الحقيقي. تلك هي الوقائع الاستثنائيّة في عمليات التحشيد السياسي الكبرى التي يمكن منها استخلاص دروس لا تقدَّر بثمن، لكن ينبغي ألا تؤخَذ، خطأً، على أنها ما يمكن، أو لا يمكن للناشطين أن يفعلوه، في البُنَى الوطنيّة الأوسع، حين يسكن الغبار، ويعودون كلٌّ إلى بيته. إن الساحات العامّة من هذا النوع، يمكن أن تكون مهدًا للحركات الديمقراطيّة، لكن، كما يقول الكاتب مات فورد، لا يمكن أن يعيش المرء في المهد إلى الأبد[29].

كانت حركة «احتلّوا» والحركات المثيلة، بمعنى ما، وليدة العولمة في وسائل الإعلام - مع اقتناء نصف البالغين في العالم سوبر - كومبيوتر (حاسوبًا خارقًا) في جيوبهم - حتى بات يمكن لآثار حدثٍ ما أن تتعاظم وتفوق دراماتيكيًّا المقصود منه، فتصبح العواقب المدهشة غير المتوقّعة لعنةً أيضًا، لا نعمة فقط، ما دام البادئون بهذا الحدث غير مجهّزين لتدبُّر هذه العواقب. فالذين احتلّوا وول ستريت في مدينة نيويورك ربما لم يتوقّعوا انفجار أحداث مماثلة حول العالم، ولا كان يمكنهم أن يتنبأوا بديناميّة الحركات، أو يواجهوا القلق الناجم منها[30]. وعلى نطاق أوسع، كان هذا هو المفارقة في الربيع العربي بين تلك الاستجابة المدهشة لنداء الاحتجاج، والحيرة حيال كيفية المضي قُدُمًا إزاء ما رشح بعد ذلك.

4 - ثورات غير مألوفة؟

لماذا انتهت ثورات عام 2011 إلى أن تكون مختلفة إلى هذا الحد عن الثورات الرديفة السابقة في سبعينيّات القرن العشرين؟ ما الذي حدث في تلك العقود الثلاثة الماضية، فغيّر طبيعة السياسات الجذريّة؟ وكيف نصنّف الحدث الثوري في عام 2011، ومساره

(29) Matt Ford, «A Dictator's Guide to Urban Design,» *Atlantic Monthly* (February 2014).

(30) لكن تجدر الإشارة إلى أن أيًا كانت طبيعة حركة احتلّوا وول ستريت، فإن مسؤولي الأمن الأمريكيّين أعربوا عن قلقهم، ونظموا حملة رقابة شديدة لنشاطاتها. فقد تولّى نحو ثمانية وسبعين مكتب استخبارات، تسمّى «مراكز الانصهار» (Fusion Centers)، تموّلها وزارة الأمن الوطني، جمع المعلومات عن الحركة وتبادلها ونشرها. ونتج من هذه المكاتب ما يقرب من أربعة آلاف صفحة من الرسائل الإلكترونيّة والتقارير السريّة، واستُمِدّت المعلومات من وسائط التواصل الاجتماعي والمواقع الإلكترونيّة وتقارير الشرطة. وتابع المخبرون تفاصيل تحرك الناشطين الأفراد والمؤيّدين والحشد في وسائط التواصل الاجتماعي. انظر: Colin Moynihan, «Officials Cast Wide Net in Monitoring Occupy Protests,» *New York Times*, 23/5/2014.

المختلف. لا يتفق الجميع على أن ينسبوا أي صفة محدّدة إلى الثورات العربيّة، ربما سوى طابعها المدني الذي تجنب الحرب والدمار، كما شاهدناهما في الثورات «التقليديّة». ويرى الباحث الاجتماعي سعد الدين إبراهيم، في تعقيبه على التجربة المصريّة، أن الثورة المدهشة التي أطاحت نظام مبارك، مهدت الطريق لتغيّرات اجتماعيّة وسياسيّة بعيدة المدى، بما أتت به من انتخابات حرّة وحكومة وبرلمان جديدين ومشاريع جديدة تحت قيادة الفريق عبد الفتّاح السيسي، ولا سيّما قناة السويس الجديدة[31]. على الرغم من ذلك، فإن معظم الثوريّين في حكومة الإخوان المسلمين ما بعد مبارك، رأي عقبةً مُعسِّرة، لا مُيسّرة لأي تغيير ديمقراطي عميق. والقلّة فقط رأت في الفريق السيسي الذي استولى بالقوّة على السلطة من الحكومة في 3 تمّوز/يوليو 2013، تجسيدًا للثورة؛ فكل الذي جسّده نظام الفريق السيسي هو العودة إلى الوضع السابق.

من زاوية نظر أوسع، يرى الباحث في العلوم السياسيّة جاك غولدستون أيضًا، أن الربيع العربي اتّخذ المسار نفسه الذي اتّخذته أي ثورة أخرى، فبدأت بالضغوط الاجتماعيّة الاقتصاديّة ومعارضة النخبة، وتلت ذلك غضبة شعبيّة والمشاركة في الآراء والاستفادة من علاقات دوليّة ملائمة[32]. وتوقّع غولدستون أن هذه الثورات «ستتطوّر مثلما تفعل الثورات» بـ«صراع متواصل بين الراديكاليّين والمعتدلين»[33]. صحيح أن الانتفاضات العربيّة كانت لها شروط سابقة مشابهة، وهذا يُنبئنا عن الثورة بوصفها حركة، أو عن الطريقة التي تسير بها عمليّة التحشيد الثوري. لكنه لا يُنبئنا عن الثورة بوصفها تغييرًا، أو بوصفها النتيجة، ولا ينبئ عن الأيديولوجيا، أو الرؤية، أو خيار التنظيم الذي له أبلغ الأثر في النتيجة. فهل كان ثمة أي معنى ذي وزن لمفهوم الراديكاليّين والمعتدلين، في تجارب مصر أو تونس أو اليمن؟ أين كان الراديكاليّون، وهل كان الدور الذي أدّوه مشابهًا للأدوار في الثورات الفرنسيّة أو الروسيّة أو الإيرانيّة[34]؟ في كتاب **لماذا احتلال ميدان**، وهو كتاب عن الانتفاضة المصريّة، يستند إلى نظرة غولدستون، يعرب الكاتبان جيرون غوننغ وإيلان بارون عن شكهما في أن الذي حدث في مصر ثورة في الواقع، لأن القليل من التغيير حدث في بنية

---

(31) سعد الدين إبراهيم، «ثورة أم انقلاب؟ طشت أم قناة؟،» **المصري اليوم**، 2015/8/21.

(32) Jack Goldstone, «Understanding the Revolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies,» *Foreign Affairs*, vol. 90, no. 3 (May-June 2011).

(33) Jack Goldstone, *Revolutions: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 130.

(34) Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution* (New York: Vintage, 1938).

الدولة وفي توزيع السلطة[35]. لكن يبقى السؤال: لماذا لم يحدث أي تغيير ذي شأن في بنية السلطة ومؤسّسات الدولة أو في الرؤية الاقتصاديّة، على الرغم من حدوث تلك الانتفاضة المدهشة، ونجاحها في إطاحة مستبدّ متمترس في السلطة؟ إن كتاب لماذا احتلال ميدان لا يعالج هذه المسألة؛ فتركيزه المقصود يَنصبُّ على أسباب التحشيد الثوري وتكتيكاته، لا على الرؤى الاستراتيجيّة في كيف تُنتَزَع السلطة من الممسكين بها.

يرى آخرون أن الربيع العربي هو ثورات حقيقيّة جرى اختطافها والتلاعب بها أو كبحها بالثورة المضادة. لم يكن ما حدث في مصر وتونس وليبيا، سوى «ثورة سياسيّة» في تقييم جيلبيرت أشقر، لأن «بروز الناس المحرَّرين من قيود العبوديّة، وتأكيد الإرادة الجماعيّة في الساحات العامة، والنجاح في إطاحة الطغاة المستبدّين، هي أعمال جليّة من أعمال ثورة سياسيّة». لكن للأسف، هذه الثورات «لم تَمسّ أجهزة دولة النظام الذي أطيح»، أو امتطاها رُكّابٌ من خارجها، كجماعة الإخوان المسلمين[36]. وفي رأي جان - بيار فيليو، الثورات في سورية ومصر واليمن، لم يكبحها الذين امتطوها من خارجها فقط، بل كذلك جماعة الثورة المضادة من داخل «الدولة العميقة» - أي الأجهزة السريّة والخارجة على القانون في الدول، مثل الشرطة والمخابرات، التي ترى في ذاتها الجهات المؤتمَنة على «حماية» هذه الشعوب بأي ثمن[37]. إنني أبيّن في هذا الكتاب، أن المسألة ليست ما إذا كانت الثورة المضادة مسؤولة عن كبح الثورات العربيّة أو اختطافها؛ فجميع الثورات يحمل في طياته بذور مؤامرات ثورة مضادة. بل المسألة هي ما إذا كانت الثورات ثوريّة إلى الحدّ الكافي، لتجابه مخاطر الارتداد والانتكاس. وقد تكون فكرة «الدولة العميقة» مفيدة في إلقاء الضوء على استمرار النظام القديم، بعد الثورات[38]. لكن المبالغة في التركيز على طبيعتها الاستثنائيّة «العميقة»، يصرف الاهتمام عن سببِ فشل الثوار في معالجة مسألة سلطة الدولة في حدّ ذاتها، وكأن الأمور كانت ستختلف لو واجه الثوريّون دولاً «عاديّة». دولة الشاه هي الأخرى كانت تمتلك جيشًا قويًا وجهاز استخبارات السافاك، ومع ذلك

---

(35) Jeroen Gunning and Ilan Baron, *Why Occupy a Square? People, Protests and Movements in the Egyptian Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 2014), pp. 5–8 and 211–212.

(36) Gilbert Achcar, *The People Want: A Radical Explanation of the Arab Uprising* (Berkeley, CA: University of California Press, 2013), pp. 4 and 153.

(37) Jean-Pierre Filiu, *From Deep State to Islamic State: The Arab Counter-revolution and Its Jihadi Legacy* (London: Hearst, 2014).

(38) تُعرَّف «الدولة العميقة» على أنها «النخب غير المسؤولة وغير المنتخبة، التي تمارس الإشراف على الرسميّين المنتخبين أو المدنيّين». انظر: David Faris, «Deep State, Deep Crisis: Egypt and American Policy,» *Middle East Policy Council*, vol. 20, no. 4 (2013), pp. 99–110.

أطاحتها الثورة الإيرانيّة. فلماذا كانت الثورات العربيّة أكثر هشاشة على نحو خاص، في مواجهة قوى الردّة؟ إن الصفة الاستثنائيّة للجغرافيا السياسيّة في الشرق الأوسط، أي الوضع الجيو ـ سياسيّ الذي يشكّله النفط ووجود إسرائيل، وهي ما أناقشه في الفصل العاشر، قد أدّت دورًا في إحباط الثورات؛ لكن منظار التحليل الذي يُنظر من خلاله في تلك الأحداث، لا يتيح مجالاً كبيرًا لتجاوز مفاهيم التلاعب أو الاختطاف، ولذا نرى شيئًا غير مألوف في هذه الانتفاضات السياسيّة.

إن ما يثير الاهتمام هو أن الذين كانوا في قلب هذه الانتفاضات، يبدو أنهم لمسوا، ولو بعد حين، شيئًا جديدًا في ما اختبروه. فالروائي التونسي كمال الزغباني، يرى في ثورته شيئًا «فريدًا»، «يفتح آفاقًا جديدة في التاريخ الإنساني»[39]. ويقول الثوري المصري وائل غنيم، «ثورات الماضي، كان لها في المعتاد قادة شعبيّون، أذكياء سياسيًّا، وفي بعض الأحيان كانوا ذوي عبقريّة عسكريّة». أولئك كانوا «نموذج الثورة الأول». لكن الثورة في مصر، في رأي غنيم، تنتمي إلى نموذج جديد، «نموذج الثورة الثاني،» فهي «حركة عفويّة حقًا لم يكن يقودها سوى حكمة الحشد»[40]. وفي محاولة لإضفاء معنى على هذه الخصائص، يرى الباحث في العلوم السياسيّة إيفان كراتسيف في الاحتجاجات الأخيرة في العالم، من تونس ومصر إلى حركات «احتلّوا»، انفصامًا واضحًا عن تجارب القرن العشرين. كانت الاحتجاجات في الماضي تتحدّث «عن التحرير ـ وتطالب بحقوق العمال والمرأة والأقليّات ـ وكانت مسيراتها في الشوارع ترمي إلى الحصول على مدخلٍ إلى مؤسّسات الدولة وتمثيل فيها». أما احتجاجات عام 2011، فلم تكن لا من أجل الثورة، ولا من أجل الإصلاح؛ بل كانت تعبّر عن تمرّد ضدّ مؤسّسات التمثيل الديمقراطي، «من دون أن تقدّم أي بديل»[41]. فالثورات الحديثة، في رأي كراتسيف، لم تكن ضد الحكومة، بل ضد أن يكون الثوار محكومين.

إن هذا رأيٌ يثير الاهتمام، إلاّ أنه يثير أيضًا أسئلة مهمّة. فهل كانت الثورات العربيّة وحركات «احتلّوا» من الفصيلة ذاتها؟ وهل كان الثوار حقًا غير مهتمّين بالسياسة؟ لقد كان بين الثورات العربيّة وحركات «احتلّوا» أسباب مشترَكة ـ سياساتٌ نيوليبراليّة، وعدمُ مساواة

---

(39) كمال الزغباني، «الثورة التونسيّة: الثورة المبدعة،» في: مجموعة من الباحثين، **كتاب الثورة، 2: الإشارات التونسية**، إصدار خاص عن الثورة التونسيّة، تحرير هشام قسطة [وآخرون] (القاهرة: [د. ن.]، 2012)، ص 219.

(40) Wael Ghoneim, *Revolution 2.0: The Power of the People Is Greater Than the People in Power* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2012), p. 293.

(41) Ivan Krastev, «From Politics to Protest,» *Journal of Democracy*, vol. 25, no. 4 (October 2014), pp. 6 and 16.

وقلقٌ لا مثيل لهما في السابق، وحكوماتٌ غير متجاوبة ـ وكلتاهما استفادت من استخدام تكنولوجيا اتصال جديدة، للتحشيد. لكن ظروفها السياسيّة المختلفة ـ ديمقراطيّات انتخابيّة من جانب، في مقابل حكم استبدادي في الجانب الآخر ـ اقتضت مسارات سياسيّة متباينة. ففي الديمقراطيّة الانتخابيّة، حيث تعمل السياسات النيوليبراليّة، كما في الولايات المتّحدة وإسبانيا والبرازيل وتركيا، اتخذ الاحتجاج شكل حركات «احتلّوا»؛ أما في البلاد التي اقترن فيها الاقتصاد النيوليبراليّ بالحكم الاستبدادي، فإن النتيجة كانت حدوث ثورات.

مع ذلك، يُجمِل كراتسيف هذا كله، بتركيزه على مركزيّة وسائط التواصل الاجتماعي، في أنها تعبير عن تحوّل تاريخي، من السياسة إلى الاحتجاج[42].

لكن في الحقيقة، لم يَبدُ هؤلاء الناشطون مُعْرِضين عن السياسة في ذاتها، بل عن نوع خاص من السياسة، هو سياسة الحزب الملتزم الذي أخفق في أن يفتح بابًا للخروج من حال الضيق. على الضد، استقطبت أحزاب سيريزا في اليونان وبوديموس في إسبانيا وآم آدمي في الهند هذا التأييد الجماهيري، لأنه ارتؤي أنها أحزاب سياسية وبرامج تنطق بسياسة غير قويمة في وجه هجمة النيوليبراليّة وفسادها. وفي الشرق الأوسط، قامت الثورة الخضراء في إيران في عام 2009 ضد أولئك الذين حَرموا المواطنين من الاقتراع في انتخابات سياسيّة نزيهة، بينما كان بروز نحو مئة حزب سياسي جديد في تونس، وبضع عشرات في مصر، مباشرة بعد الانتفاضتين، لا يشير إلى الإحجام عن خوض السياسة، بل إلى رغبة في سياسة لها مغزى.

5 ـ «ثورات ـ إصلاح»

إن ما حدث في تونس ومصر واليمن، في رأيي، لا هو ثورات بمعنى تجارب القرن العشرين (أي التحوّل السريع والجذري في الدولة، بدافع من حركات شعبيّة من القاعدة) ولا هو مجرّد إصلاح (أي تغيير متدرّج ومرتّب في الأغلب من القمّة، لكن من ضمن الترتيبات البنيويّة القائمة)، بل إن ما حدث هو مزيج معقّد ومتضادّ من كليهما. بمعنى ما، كان ما حدث ثورات ـ إصلاح [يسمّي الكاتب ذلك بالإنكليزيّة: Refolutions، جامعًا

(42) Ibid., pp. 5–19.

كذلك يرى كاستلز أن الانتفاضات الاجتماعيّة منذ عام 2011 - الثورات العربيّة وحركات «احتلّوا»، على السواء- هي من صنف واحد، شكّله ما لدينا الآن من «مجتمع شبكي» (Network Society)، ولذا فإن هذه «حركات مجتمع متشابك» جمع بين المحتجّين جميعهم من خلال وسائط التواصل الاجتماعي. وتُغفِل هذه المقاربة الفروق في المضامين التاريخيّة لهذه المجتمعات، كالبلدان العربيّة التي يحكمها مستبدّون، وتلك التي تحكمها ديمقراطيّة ليبراليّة. انظر: Castells, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, pp. x and 20.

في كلمة واحدة كلمتَي: Revolution و Reform، أي الثورة الإصلاحيّة ـ المترجم]، فهي حركات ثوريّة برزت من أجل إكراه الدول القائمة على تغيير ما فيها، من أجل إحداث إصلاحات ذات شأن باسم الثورة.

لقد امتلك الثوريّون قوى هائلة في المجتمع والشارع، لكنهم أخفقوا في تولّي السلطة الحكوميّة؛ فلم يحكموا في الواقع. وبقيت الثورات سلميّة ومنظمة نسبيًا، لكنها لم تُحدث كثيرًا من التغيير البنيوي. وبقيت الميادين السياسيّة والاجتماعيّة منفتحة وتعدّديّة نسبيًا، تؤيّد الديمقراطيّة الانتخابيّة، لكنها صارت معرّضة لخطر الثورة المضادة. لقد كان الأنصار يملكون وفرة من أساليب التحشيد، لكنهم افتقروا إلى رؤية واستراتيجية للتحويل؛ واعتمدوا تنظيمًا فضفاضًا ومرنًا وأفقيًا، لكنه تنظيم يشكو من التشرذم؛ واتّخذوا سبيل المعارضة المدنيّة، لكنهم أغضوا عن مخاطر الارتداد؛ وكانوا أكثر اهتمامًا بالديمقراطيّة وحقوق الإنسان وحكم القانون، من اهتمامهم بإعادة توزيع الملكيّة وعدالة التوزيع. لقد بدا ما نضج في النتيجة، أشبه بثورة في مجال التحشيد، لكنه أشبه بإصلاح في مجال التغيير. وكانت هذه الثورات إصلاحيّة، بمعنى أن الأنصار الذين تقدّموا الصفوف ببراعتهم في التحشيد، عجزوا عن تصوُّر أشكال تنظيمٍ وحكمٍ تختلف عن الأشكال التي تمرّدوا ضدها؛ فكانوا غير قادرين ولا راغبين ولا مهتمّين بقيادة عمليّة التغيير في مؤسّسات الدولة؛ وفصلوا، في مفهومهم، الاقتصاد عن مظاهر النظام السياسي الذي أرادوا إطاحته؛ ونادرًا ما تقدّموا بفكرة استطلاع لمعرفة كيف تعمل سلطة الدولة، أو كيف يمكن تحويلها. وفي الواقع، كانت لدى معظمهم أفكار جاهزة عن الثورة حين بدأوا احتجاجهم في الشارع، ووجدوا أنفسهم غارقين في تمرّد جماهيري، لم يتوقّعوه البتّة، أو لم تكن لديهم أدنى فكرة عن أسلوب إدارته.

لقد حدثت الثورات العربيّة في الزمن الأيديولوجي الذي أعقب الحرب الباردة، وهو زمن انحسرت فيه تقريبًا فكرة الثورة نفسها من المناخ الاجتماعي والصراعات السياسيّة؛ إذ كانت الأيديولوجيات الكبرى الثلاث ـ القوميّة المعادية للاستعمار، والماركسيّة ـ اللينينيّة، وعقيدة الجهاد الإسلاميّة ـ التي دعت بقوّة إلى الثورة، قد تلاشت أو قُوِّضَت. وفي مكانها حلّ النموذج النيوليبرالي القوي، وإطاره المعياري. وهكذا، بدلًا من أفكار مُثُل المساواة وعلاقات حيازة الملكية العادلة ودولة الرفاه والإشراف الشعبي، وهي الأفكار التي وسمت الخطاب الثوري في السبعينيّات من القرن العشرين، أثناء الحرب الباردة، برز في هذه الحقبة المابعد الاشتراكيّة، تعاظم في مفاهيم الفرد والحريّة والحقوق والمجتمع المدني،

والسوق الحرّة والإصلاح القانوني. وأما انتشار الفكر الأكاديمي ما بعد الحديث، فقد قلّص الجهود الرامية إلى اعتماد الأفكار الكبرى والنظم الطوباويّة والقيم الكونيّة، في عالمٍ انهارت فيه الطوباويّات القديمة (الشيوعيّة والنزعة الإسلاميّة والتحرير الوطني والثورة)، في حين أدت النزعة ما بعد الحداثية، بسبب التفتّت والغموض والنسبيّة، في النهاية، إلى إحباط القدرة على الاستقطاب (Depolarize). وعلى نقيض فرانز فانون (Frantz Fanon) الذي كان ملتزمًا «التغيير التاريخي الأصيل»، كان ميشيل فوكو يرفض رفضًا قاطعًا أي «رؤية» جاهزة للتحويل السياسي[43]. لقد انتهت فكرة فوكو عن الوقوع في فخ السلطة الانضباطيّة، كما ارتأى إدوارد سعيد، إلى إحلال «السكينة» (Quietism)، محل «أبحاث التمرّد» (Scholarship Insurrectionary)[44].

إذا كان ثمة ما هو «جليل» في هذه الأفكار النقديّة، فهو سياسات الهويّة، و«سياسات الاعتراف» التي تجاوزت سياسات إعادة التوزيع، مع حلول الوضع والهويّة بدلاً من السياسة الطبقيّة. وحتى لو كان باحثون مثل نانسي فريزر (Nancy Fraser)، يرغبون في دمج الإثنين معًا، وفقًا للباحثة الاجتماعية سوزا جيل، فإن «سياسات الهويّة جاءت لتهيمن على كلٍ من الفكر، وفي أمكنة كثيرة، على السياسة العمليّة»[45].

في هذه الأثناء، واصلت التوجّهات الفوضويّة الجديدة التي برزت في مطلع القرن الحادي والعشرين ـ لتنضم إلى الاحتجاج على العولمة وعلى الحروب التي تقودها الولايات المتحدة في الشرق الأوسط ـ ازدراء الدولة والثورة لكونهما مضرّين بالتحوّل الديمقراطي، وكذلك ازدراء التنظيم لكونه نذير البنية والسلطة؛ وفي المقابل، امتدح الفوضويّون ـ بنزوعهم الفرديّ الكامن أو الصريح ـ النزعة الأفقيّة (Horizontalism) وممارسات الحكم الذاتي على هوامش المجتمع، وكأن «اللابُنْيَة» (Structurelessness) هي خالية في الواقع من السلطة الداخليّة[46]. وعلى الرغم من وسمها بأنها «ثورة بلا قيادة»،

---

(43) انظر النقاش التي حصل بالفيديو بين: Noam Chomsky and Michel Foucault, «On Human Nature,» 13 March 2013, < https://www.youtube.com/watch?v=3wfNl2L0Gf8>.

(44) Gauri Viswanathan, ed., *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward Said* (New York: Vintage, 2001), pp. 53–54.

(45) Zsuzsa Gille, «Is There a Global Postsocialist Condition?,» *Global Society*, vol. 24, no. 1 (2010), pp. 9–30.

(46) Jo Freeman, «The Tyranny of Structurelessness,» 1970, <http://struggle.ws/pdfs/tyranny.pdf>.
من أجل إحياء الأناركية في الحركات الاجتماعية، انظر: Gitlin, *Occupy Nation: The Roots, the Spirit, and the Promise of Occupy Wall Street*, pp. 80–91.

فإن هذه الأفقيّة كانت «تطوّرًا أكثر منها ثورة، لأنها تستمد من الناس في أنحاء العالم، فيما أن مشكلاتنا لا يمكن لأحد غيرنا أن ينظر فيها»[47].

تشاء السخرية، أنه في الوقت الذي صارت الحركات أكثر سيولة وانفتاحًا وأفقيّة، وقصُرَ عمرُها، أصبح خصومها، أي الدول، أكثر تنظيمًا وتكتّمًا «وذكاءً»، وتخندقًا.

بناء عليه، صارت الدول تمتلك معرفة أكثر كثيرًا عن حركات الاحتجاج، مما تعرفه الحركات عن الدول[48].

على الرغم من أن الدول، في ظل النظم النيوليبرالية، فقدت الكثير من قوة بنيتها التحتيّة، فإنها اختارت أن تراقب الهيئات، وتفكّك الجماعات الرسميّة، وأن تشرذم المواطنين أكثر من أي وقت مضى[49]. في هذه الظروف من عدم التوازن، يبدو أن لا شيء غير أعمال المشاكسة المفاجئة والحركات المبتكرة والجماعات غير القابلة للتحديد، أو مجرّد «سلطة الشعب»، يمكن أن ينتزع تنازلات سياسيّة؛ وإلا فإن الحركات تقع على الأرجح ضحيّة تلاعب الدول وقمعها، إذا لم تتفكّك بمحض جمودها الذاتي. فعلى النقيض من الحركات الأيديولوجيّة ـ مثل القوميّة والاشتراكيّة أو الإسلاميّة ـ التي مَتّنَت لنفسها الولاء الدائم والهويّة، تنزع حركات ما بعد الأيديولوجيا إلى الاندثار بمثلما أثمرت من سرعة. حتى الأبطال الثوريّون، إذا ما برزوا، فستنهار مكانتهم بالسرعة ذاتها، مثل منتوجات مطروحة للمستهلكين في الأسواق الناشطة. وفي النهاية، فإن أيًّا من هذه التيارات الفكريّة والسياسيّة لم يهدِّد جديًا النموذج النيوليبرالي؛ اللّهُم، إلا أن بعض أفكارها ـ مثل النفور من الدولة ومن السياسات الطبقيّة ومغازلة الأسواق وتسويق السياسة ـ لاقى بعض التناغم الانتقائي مع المعياريّة النيوليبراليّة التي بثّت الروح في الكثير من ميادين السياسة، في حقبة ما بعد الحرب الباردة؛ كما أنها أنتجت في الوقت نفسه الميل إلى الاحتجاج ونزع الراديكاليّة.

6 ـ المفعول النيوليبرالي

ثمة خلاف على أن «النيوليبراليّة» صعبة التحديد، لأنها، منذ أن صاغ هذه الكلمة في عام

(47) Crane Ross, *The Leaderless Revolution: How Ordinary People Will Take Power and Change Politics in the 21st Century* (New York: Blue Rider Press, 2011), p. 59.

(48) أنشأت حكومة الولايات المتحدة عشرات «مكاتب تبادل الاستخبارات»، لمراقبة نشاطات حركة احتلوا وول ستريت. وبفضل جهود ويكيليكس وإدوارد سنودن (بخاصة فيلم «سيتيزن فور» (Citizenfour)، الذي أخرجته لورا بواتراس) تمكن الجمهور من أن يكوّن فكرة محدودة عن أسلوب تفكير الدول في بعض ميادين الحياة السياسيّة.

(49) Emel Akcali, ed., *Neoliberal Governmentality and the Future of the State in the Middle East and North Africa* (London: Palgrave, 2016).

1938 الألماني ألكسندر روستوف (Alexander Rustow)، بأنها نظام اقتصادي عصري، مع تدخل الدولة، إنما صارت تشير إلى أشياء عديدة مختلفة ـ أي إلى بعض السياسات الاقتصاديّة، أو إلى فلسفة اقتصاديّة معيّنة، أو فلسفة مجتمع، وتصف في آن معًا «اقتصاد السوق الاجتماعي»، و«أصوليّة السوق»، و«الرأسماليّة المفرطة». بل هناك من يراها ليست سوى حزمة أفكار[50]. إنني أفهم النيوليبراليّة على أنها عقلانيّة اقتصاديّة تستدعي الخلاف، وهي نوع من القدرة على الحكم ، تشجّع على الإذعان[51]. ومنذ الثمانينيّات شهد العالم عقلانيّة اقتصاديّة مختلفة عن اقتصاد ما بعد الحرب [العالميّة الثانية ـ المترجم]، الذي كان يتميّز بدرجات متفاوتة من سياسة تدخل الدولة والاقتصاد المنظم والحواجز الجمركيّة والمعونات الاجتماعيّة والحمائيّة والعمال المنتظمين في نقابات وقواعد الرفاه؛ وهذه كانت تُعرَف عمومًا بما يسمّى «الصفقة الجديدة أو الاتفاق الجديد» (The New Deal) في الولايات المتّحدة، وبالديمقراطيّة الاجتماعيّة أو الكينزيّة في أوروبا، وبالاشتراكيّة في الكتلة الشرقيّة، وبالتنمويّة في العالم الثالث[52].

غير أن انقلابًا عسكريًّا في عام 1974 في تشيلي، ضد الرئيس الاشتراكي سلفادور أليندي، افتتح عصراً جديدًا في العالم، سارت فيه الحكومات في طريق قلب معظم الاتجاه السابق في الاقتصاد والحكم، من خلال تحرير الاقتصاد، وإلغاء الحواجز الجمركيّة ومراقبة الأسعار والخصخصة وتقليص خدمات دولة الرعاية وفرض التقشّف[53]. وقد عُرِفَت هذه العقلانيّة الرأسماليّة المفرطة، باسم «النيوليبراليّة»، تدفعها أيديولوجيا لا هوادة فيها، تختبئ خلف «الكرامة الإنسانيّة» و«حريّة الفرد»، وترعاها وكالات جبارة مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، وتعتمد سياسات دولة لا ترحم، أو ما يسمّى «عقيدة الصدمة»[54]. ونتيجةً لذلك نشأت فروق مذهلة في الثروة وحظوظ العيش[55]. لقد جاء في دراسة قدّمتها منظمة

---

(50) Mitchell Dean, «Rethinking Neoliberalism,» *Journal of Sociology*, vol. 50, no. 2 (2014), pp. 150–163.

(51) أثارت قراءة فوكو للموضوع مجموعة مناقشات عن النيوليبراليّة بصفتها قدرة على الحكم؛ انظر مثلًا:
Stuart Hall, «The Neoliberal Revolution,» *Cultural Studies*, vol. 25, no. 6 (2011), pp. 705–728.

(52) David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005), and Manfred Steger and Ravi K. Roy, *Neoliberalism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

(53) Harvey, Ibid.

(54) Naomi Klein, *Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (New York: Random House, 2007).

(55) Pierre Dardot and Christian Laval, *The New Way of the World: On Neoliberal Society* (London: Verso, 2014), and Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).

«أوكسفام» (Oxfam) للمنتدى الاقتصادي العالمي في دافوس في عام 2015، أن أغنى 1 في المئة من البشر في العالم يملكون تقريبًا 50 في المئة من ثروات العالم. بعبارة أخرى، يملك 80 شخصًا قدر ما يملكه 3.5 مليارات من البشر[56]. وفي الولايات المتّحدة، حسبما جاء في مجلة فوربز (*Forbes*)، يملك أربعمئة أمريكي أكثر مما يملكه نصف الشعب كله؛ ومئة بريطاني يملكون أكثر من 30 في المئة من ثروة الشعب البريطاني كله. كذلك شهدت بلدان مختلفة، من كندا، إلى الصين والهند، وحتى السويد الديمقراطيّة الاشتراكيّة، ارتفاعًا في الحصة الوطنية من الدخل التي يحصل عليها 1 في المئة من الشعب. وفي الوقت نفسه، يعيش نحو نصف تعداد البشريّة في العالم، أي أكثر من 3 مليارات نسمة ـ وفقًا للأمم المتّحدة والبنك الدولي في عام 2013 ـ بأقل من 2.50 دولار في اليوم، و80 في المئة، بأقل من 10 دولار في اليوم[57].

لقد مرّ العالم العربي في مسار مماثل. فمنذ عام 1977، أدت سياسة الرئيس أنور السادات، وهي سياسة الانفتاح وإقراره سياسة اقتصاديّة ليبراليّة في مصر، إلى أول تظاهرات خبز [«عِيش»] في المدن وفي المنطقة. وقبل اعتماد السياسة الليبراليّة، كان يحكم معظم بلدان الشرق الأوسط إما نظامٌ قومي شعبي (مثل مصر وسورية والعراق وليبيا والسودان وتركيا)، وإما نظامُ ريعٍ ميالٌ إلى الغرب، مثل إيران ودول الخليج العربية. اعتمدت هذه الدول، ذات النظم الاستبداديّة في الغالب، التي تموّلها مداخيل النفط أو عائداته، استراتيجيات تنمية تقودها الدولة، وكانت كثيرًا ما تحقق نسب نماء ممتازة[58]. وكان معظمها يرعى مشاريع ضخمة لبناء الدولة والتمدين الحضري والتصنيع والتطوير التربوي، حتى إنها كانت في سنوات العقد الأول من القرن الحادي والعشرين قد أنشأت مواطنيّة حضريّة متنامية، متعلّمة وفتيّة. وكانت دول اقتصاد الريع قادرة على توفير خدمات اجتماعيّة لكثير

(56) Deborah Hardoon, *Wealth: Having It All and Wanting More* (Oxford: Oxfam, 2015), <https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/ib-wealth-having-all-wanting-more-190115-en.pdf>.

(57) تقرير الأمم المتحدة والبنك الدولي عن حالة التنمية في العالم في عام 2013. انظر: Anup Shah, «Poverty Facts and Stats,» *Global Issues* (7 January 2013), <http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats>.

(58) كان معدل نسبة نماء الدخل الوطني الإجمالي، في دول مختارة من الشرق الأوسط، بين عامي 1970 و1979، كما يلي: مصر، 7.6 في المئة؛ إيران، 22.2 في المئة؛ السعوديّة، 37.2 في المئة؛ تركيا، 15.1 في المئة؛ الكويت، 22.6 في المئة؛ سورية، 15.4 في المئة، العراق، 28.8 في المئة؛ الأردن، 19.6 في المئة. انظر: «World Tables, 1991,» in: *IMF International Financial Statistics Yearbook 1994, 1996* (Washington, DC: IMF Publications,1996).

من المواطنين، بينما قدّمت دول الحكومات الشعبويّة خدمات كبيرة في التعليم والصحّة والعمالة والإسكان، وما شابه[59]. في هذه النظم التي نشأت بعد التحرير من الاستعمار، كان هذا «العقد الاجتماعي» يرمي إلى الحصول على دعم للحكومات في صفوف الفلّاحين والعمال والطبقات الوسطى، بينما كانت هذه الدول تناضل في وقت واحد، ضد القوى الاستعماريّة، وضد الطبقات القديمة الحاكمة في الداخل. وكانت الدولة هي القوّة المتحرّكة على صعيد التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، نيابةً عن الشعب[60].

إلا أن هذا العقد الاجتماعي ترنّح عندما أخذت البلدان العربيّة تمضي مع البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، ابتداءً من الثمانينيّات، في اعتماد سياسة اقتصاد ليبراليّ وتصحيح بنيوي. ومع أن الحكومات العربيّة التي أرهقها عدم الارتياح الشعبي، قد أبطأت بعض جوانب العمل بالسياسة الليبراليّة، وسهّلت إنشاء شبكات أمان مثل الصناديق الاجتماعيّة، أو منظمات الرعاية الأهليّة، أو حتى الرعاية الإسلاميّة (جمعيّات الصدقة)، إلا أن الاستراتيجيّة استمرّت كما هي بلا توقّف[61]. وألقت التقارير العربيّة للتنمية البشريّة (Arab Human Development Reports) الضوء في الأعوام بين 2002 و2009، بلا استثناء، على نسب العجز التنموي والبطالة والفروق المتعاظمة التي استبدّت بالمنطقة[62]. وعند حلول عام 2008 ارتفعت أسعار الأغذية، وتضاعفت نسبة التضخم أكثر من مرتين عن نسبتها العالميّة؛ وأما البطالة (بمعدّل 11 في المئة)، ولا سيّما بين الشباب، فبلغت أعلاها في العالم (30 في المئة في تونس)؛ وانخفضت الصادرات بسبب تراجع الطلب في العالم (7.7 في المئة في تونس؛ 22 في المئة في اليمن)؛ وانهارت عوائد العمّال بشدّة (17 في المئة في مصر)، بينما تعاظمت فروق الدخل[63]. ومع حلول العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، كان 0.3 في المئة من المواطنين في لبنان يسيطرون على 50 في المئة من الثروة الوطنيّة؛ وبين هؤلاء، كان ستة رجال من أسرتين (الحريري وميقاتي) يملكون معظم الثروة[64]. وفي تونس في عام 2012، امتلك 70 شخصًا فقط، 20 في المئة من الثروة الوطنيّة،

(59) Hazem Biblawi, «Rentier State in the Arab World,» in: Giacomo Luciani, ed., *The Arab State* (London: Routledge, 1990), pp. 49–62.

(60) Asef Bayat, «Activism and Social Development in the Middle East,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, no.1 (2002), p. 1.

(61) Ibid., p.4.

(62) United Nations Development Program [UNDP], *Arab Human Development Reports* (New York: United Nations Development Program, 2002–2009).

(63) Hanieh, *Lineages of Revolt: Issues of Contemporary Capitalism in the Middle East*, pp. 145–149.

(64) «0.3% of Lebanese Own 50% of Lebanon,» *A Separate State of Mind* (blog), posted on 18 February 2015, <https://stateofmind13.com/2015/02/18/0-3-of-lebanese-own-50-of-lebanon/>.

وفي مصر سيطر 490 شخصًا على 25 في المئة من الثروة الوطنيّة[65]. وذهب معظم الأموال الجديدة إلى خزائن رجال أعمال نافذين يتمتعون بثمار المحاباة والاحتكار، ويزدادون نفوذًا وسيطرة على السياسة الحكوميّة[66].

مع انهيار العقد الاجتماعي القديم، وجدت الفروق الجديدة تعبيرًا قويًا، من جهة أولى، بوجود أقليّة معولمة فاحشة الثراء، ذات ثروات بادية للعيان، واستهلاك باذخ، وسلوك نَفّاج (Snob)، تعيش داخل مجتمعات خلف الأسوار، ومن جهة ثانية، أكثريّة من الناس المهمّشين، المنتشرين بين القرى المتحوّلة حضريًّا، والحواضر المتحوّلة قرويًّا.

على الرغم من الدفع نحو مواصلة السياسة الليبراليّة، فإن البلدان العربيّة ظلت في قلب النشاط الاقتصادي، تدير السياسات النيوليبراليّة بتسهيلها والمشاركة في مكاسبها ومحاولة التعامل مع أكلافها الاجتماعيّة[67]. ولا عجب أن تصبح هذه الدول ذات الأنظمة الاستبداديّة الأهداف الأولى لأي سُخط تُحدثه العجوزات التنمويّة أو المشكلات الاجتماعيّة أو القمع السياسي أو الفساد. ومن أوائل ردات الفعل الشعبيّة على سياسة التقشّف، ولا سيّما اقتطاع دعم الاستهلاك حين حاولت الدول أن تخفض عجزها، سلسلةُ حوادث شغب في المدن امتدّت من المغرب (1983)، فتونس (1984)، والسودان (1982، 1985)، إلى لبنان (1987)، والجزائر (1988)، فالأردن (1989)[68]. وبعد عقد بدأ في التسعينيّات، من عمل شبكات الأمان الاجتماعي والمنظمات الأهليّة للرعاية والانخراط الإسلامي في مد يد العون الاجتماعيّ إلى المحتاجين، اتّخذت حركة الاحتجاج دينامية مختلفة وأشكالاً أخرى في خلال السنوات التي سبقت الثورات؛ وتضافرت مظاهر الاحتجاج على غلاء المعيشة

(65) According to a Wealth X Report, <http://www.wealthx.com/reports/> (accessed 21 February 2017).

(66) Timothy Mitchell, «Dreamland: The Neoliberalism of Your Desires,» in: Jeannie Sowers and Chris Toensing, eds., *The Journey to Tahrir: Revolution, Protest, and Social Change in Egypt* (London: Verso, 2012), pp. 224–234, and Galal Amin, *Whatever Happened to the Egyptian Revolution?* (Cairo: American University in Cairo Press, 2013).

وعن عمّان وبيروت، انظر: Najib B. Hourani, «Neoliberal Urbanism and the Arab Uprisings: A View from Amman,» in special issue of *Journal of Urban Affairs*, vol. 36, n. s2 (2014), pp. 650-662, <doi:10.1111/juaf.12136>.

(67) Jane Kinninmont, «Bread and Dignity,» *World Today* (August- September 2011), pp. 31–33.

(68) Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East* (Boulder, CO: Westview Press, 2007), p. 268.

لمزيد من التحليل الشامل، انظر: John Walton and David Seddon, *Free Markets and Food Riots* (London: Blackwell, 1994).

وحال الخدمات الاجتماعيّة، مع تحركات العمّال، والمطالبة بالديمقراطيّة، ومع عوامل السياسة الإقليميّة، لتمثّل بيئة متكاملة من سياسات الشارع الشعبيّة.

في هذه الأثناء، حوّلت سياسة إعادة الهيكلة النيوليبراليّة المدنَ العربيّة الكبرى، إلى ما أسمّيه «المدن المقلوب داخلها خارجها» (Cities Inside Out)، حيث اضطر عدد كبير من أبناء الطبقات الدنيا، بسبب الحاجة، إلى السعي في خارج المنازل والمكاتب وأماكن العمل، لرزق كفافهم، وإلى الأماكن العامة لأداء الطقوس الاجتماعيّة والثقافيّة مثل المآتم والأعراس. وبذلك انقلب الحيز العام في المدن إلى مستقر دائم للنزاع، بين المرؤوسين من سكانها (الفقراء والشبان والمنبوذين اجتماعيًّا والمهمّشين سياسيًّا) وبين السلطات. ففي مصر، بين عامي 2004 و2009 حدثت ألف وتسعمئة واقعة احتجاج، منها إضرابات عمال واضطرابات تتعلّق بالخدمات الاجتماعيّة وتظاهرات سياسيّة[69]. وفي تونس، إبّان حكم بن علي البوليسي، حدثت نحو اثنتي عشرة تظاهرة احتجاج كبيرة في الولايات الوسطى المحبَطة، في خلال بضع السنوات التي سبقت الانتفاضة[70].

لقد أكد كثير من المراقبين أن إعادة الهيكلة النيوليبراليّة هي في أصل أسباب الضيق الشعبي الذي انفجر في النهاية بالانتفاضات العربيّة المدهشة. وفصّل بعض هؤلاء المراقبين كيف تسببت هذه السياسة في تونس ومصر وسورية ولبنان، وفي دول الخليج العربيّة، بظهور رأسماليّة المحاباة، والفروق الهائلة للدخل والفصل الطبقي في المدن والحرمان، جنبًا إلى جنب الثراء الفاحش الذي لم يسبق له شبيه[71].

غير أن ما ينقص هنا هو تفحّص كيف أزالت أطر النيوليبراليّة في وقت واحد، النزوع

(69) Paul Aarts [et al.], *From Resilience to Revolt: Making Sense of the Arab Spring* (Amsterdam: University of Amsterdam, Department of Political Science, 2012), p. 34.

(70) Habib Ayeb, «Social and Geopolitical Geography of the Tunisian Revolution,» *Review of African Political Economy,* vol. 38, no. 129 (September 2011), pp. 473–485.

(71) انظر على سبيل المثال: Ibid.; Amin, *Whatever Happened to the Egyptian Revolution?*; Joel Beinin and Frederic Vairel, eds., *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*, 2nd ed. (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013); Achcar, *The People Want: A Radical Explanation of the Arab Uprising*; Hanieh, *Lineages of Revolt: Issues of Contemporary Capitalism in the Middle East*; Hourani, «Neoliberal Urbanism and the Arab Uprisings: A View from Amman,» pp. 650–662; Najib Hourani, «Urbanism and Neoliberal Order: The Development and Redevelopment of Amman,» in special issue, *Journal of Urban* Affairs, vol. 36, no. s2 (2014), pp. 634–639; Najib Hourani and Ahmed Kanna, «Arab Cities in the Neoliberal Moment,» in special issue, *Journal of Urban Affairs,* vol. 36, no. s2 (2014), pp. 600–604, and Gunning and Baron, *Why Occupy a Square? People, Protests and Movements in the Egyptian Revolution.*

الراديكاليّ عن حركات المعارضة. فالنيوليبراليّة لا تستلزم مجرّد النزاع معها فقط؛ بل إنها إضافة إلى هذا تُنَظِّر للإذعان. ذلك أن سلطان النيوليبراليّة السياسي يكمن في قدرتها على أن تكون شكلاً من أشكال القدرة على الحكم، بتمكّنها من تكييف فكر الناس، حتى يستبطنوا أساليب مجتمع السوق، بوصفها الأساليب المنطقيّة للأمور وصنع الأشياء، وفي مقابلها لا بديل محسوسًا يمكن التفكير به أو الاحتياج إليه[72]. إن معاملة النيوليبراليّة على أنها «طبيعيّة» هي سر قوتها؛ فحين لا يَتناولها الحديثُ على أنها مشكلة، مثلما يَتناول، فلنقل، الشيوعيّة، فإنها تصبح هي طريقة العيش الطبيعيّة[73]. والحقيقة، أن تغيير عقليّة الناس أمر حاسم بالنسبة إلى التفكير النيوليبرالي، إلى درجة أنه، في رأي ناومي كلاين، ينشر الوسيلة النفسانيّة للـ«علاج بالصدمة» من أجل محو الذاكرة وكسر المقاومة[74].

تنظر المعايير النيوليبراليّة، في شكلها المثالي، إلى المؤسّسات الاجتماعيّة كلها تقريبًا، على أنها مشروع «بيزنس». فالجامعات والمدارس والمستشفيات ومراكز الفن، وحتى الدولة في ذاتها، يُتَوَقَّع منها أن تتصرف تصرُّف شركات ـ ذات تسلسل هرميّ داخليّ، تعمل في اتجاه النماء غير المحدود، وبفعاليّة لإنتاج منتوجات قابلة للقياس، من أجل تحديد قيمة مبادلتها، وحيث يتنافس الأفراد بشراسة من أجل المصلحة الشخصيّة[75]. وفي مجتمع السوق المثالي هذا، يُشاح عن مبادئ التضامن الجماعي والخير العام والمساواة والديمقراطيّة الحقيقيّة (بدلاً من الانتخابات)، لأنها تُعَدّ مناقضة لنُظُم مثل هذا المجتمع[76]. وينبذ النموذج النيوليبرالي ببساطة أي حديث عن إعادة النظر بعلاقات الملكيّة، وتوزيع الثروة والفرص العادلة، أو دولة الرفاه، على أنها أصبحت تراثًا باليًا من زمن «الاشتراكيّة الفاشلة»، وأنها مناقضة لحرية الفرد، في حين يجسّد [النموذج النيوليبراليّ] في آن معًا مُثُل الحريّة، ويحتوي على «الاقتصاد» العمومي، والرعائي والتشاركي، أو على حُسن المعاملة،

---

(72) Dardot and Laval, *The New Way of the World: On Neoliberal Society.*

انظر أيضًا: Wendy Larner, «Neo-liberalism: Policy, Ideology, Governmentality,» *Studies in Political Economy*, vol. 63, no. 1 (2000), pp. 5–26; Hall, «The Neoliberal Revolution,» pp. 705–728; Stuart Hall, Doreen Massey, and Michael Rustin, eds., After Neoliberalism? The Kilburn Manifesto (London: Lawrence and Wishart, 2013), <https://www.lwbooks.co.uk/soundings/kilburn-manifesto>, and Harvey, A Brief History of Neoliberalism, pp. 175–176.

(73) George Monbiot, «Neoliberalism: The Ideology at the Root of All Our Problems,» *The Guardian*, 15/4/2016.

(74) Klein, *Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism.*

(75) Dardot and Laval, *The New Way of the World: On Neoliberal Society.*

(76) Pierre Bourdieu, «The Essence of Neoliberalism,» *Le Monde diplomatique* (December 1998), <http://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu>.

في منطقه. إنه يستغلّ تجاريًّا سلوك الناشطين وحقوق الإنسان والمجتمع المدني والمساواة الجندريّة والإنماء المستدام وتقليص الفقر، ويستنزف مقاصدها الجذريّة[77]. وحتى فكرة «الثورة» معروضة للبيع.

تختلف بالطبع الدرجة التي بلغها الناس حقيقةً في تقبُّل النيوليبراليّة واستبطانهم أفكارها، في المجتمعات المختلفة. ولا شك في أن مستوى ممارسة النُظُم النيوليبراليّة في الولايات المتّحدة، يختلف عنه، مثلاً، في أمريكا اللاتينيّة التي تُعَدّ استثناءً. فالمنطقة التي كانت ذات يوم في مقدّمة الاختبار النيوليبرالي، بدت متحرّكة نحو مرحلةٍ ما بعدَ نيوليبراليّة، الكثير فيها من مبادئ النيوليبراليّة الجوهريّة وُضِع جانبًا، على الرغم من بصماتها التي لا تُمحى[78]. وهذا وضع يختلف عما كان في مطلع تسعينيّات القرن العشرين، حين شهدت المنطقة [أمريكا اللاتينيّة] حملة دراماتيكيّة لتحرير الاقتصاد من القيود، والخصخصة وتقليص مهمات الدولة التقليديّة حيال مواطنيها. وهكذا، في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، عندما بدا أن المشاريع النيوليبراليّة في الشرق الأوسط لا يمكن وقفها، شهدت أمريكا اللاتينيّة «تحوّلاً يساريًا»؛ إذ أكبّت حكومات «اليسار الجديد» المنتخبة على وضع سياسات بناء إنمائي لفظت العقيدة النيوليبراليّة[79]. وشهدت هذه البلدان، بدءًا بالحركة الزاباتيّة (Zapatista)(*) التي استقطبت مشاعر النقمة الشعبيّة على الحكومة المكسيكيّة،

---

(77) Byung-Cul Han, «Why Revolution Is No Longer Possible,» Open Democracy (23 October 2015), <https://www.opendemocracy.net/transformation/byung-chul-han/why-revolution-is-no-longer-possible>, and Colin Crouch, Klaus Eder, and Damian Tambini, eds., *Citizenship, Markets, and the State* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

حتى إن الباحث النفساني بول فيرهيغه تحدث عن مرض الشخصيّة النيوليبراليّة ـ أي الشخص الذي يتنافس بشراسة، وهو «واضح» في كذبه دون شعور بالذنب، إنه «مُطَفَّل» (Infantilized) ويحسد الآخرين على أمور تافهة، إلا أنه يشكو عدم الثقة الدائمة في النفس وعدم الاستقرار. انظر: Paul Verhaeghe, «Neoliberalism Has Brought Out the Worst in Us,» *The Guardian*, 29/9/2014.

بحسب صحيفة الإيكونومست، «الرأسماليّة الناشطة»، هي مجموعات من المستثمرين «ينظمون حملات» لتغيير سياسة شركة ما، من أجل نيل حصّة أكبر فيها، أو إزاحة مديريها. «والناشطون ليسوا... مغرمين بالبيئة، يمقتون ما تفعله شركتكم بالهواء. بل إنهم صناديق ماليّة ضاغطة، ترغب في إعادة النظر في تنظيم إدارة شركتك. انظر: *The Economist* (7 February 2015), p. 21.

(78) Javier Lewkowicz, «Post-neoliberalism: Lessons from South America,» Open Democracy (9 February 2015), <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/postneoliberalism-lessons-from-south-america/>.

(79) Jorge G. Castañeda, «Latin America's Left Turn,» *Foreign Affairs*, vol. 85, no. 3 (May-June 2006), <https://www.foreignaffairs.com/articles/south-america/2006-05-01/latin-americas-left-turn>.

(*) حركة ثوريّة في ولاية تشياباس المكسيكيّة في عام 1994، ضد اتفاق التجارة الحرّة لشمال أميركا، مع الولايات المتحدة (المترجم).

صعود عدد من القادة الراديكاليّين إلى السلطة، مثل هوغو تشافيز في فنزويلا، وإيفو موراليس في بوليفيا، ورافاييل كوريا في الإكوادور، وخوسيه موجيكا في الأوروغواي. وكان على هذه الحكومات التي رفضت بصراحة النيوليبراليّة القويمة (Orthodox) لكونها مصدر بطء النماء، والفقر والتردّي البيئي وعدم المساواة، أن تمثل اشتراكيّة القرن الحادي والعشرين. فعدّلت حكومة الرئيس كوريا في الإكوادور الدستور، لتمنح حقوقًا للطبيعة؛ وسعت إلى تطوير صناعة النفط، لكن مع حماية الموارد الطبيعيّة وتحسين التنمية الاقتصاديّة مع تقليص هوامش عدم المساواة. وشن الرئيس كوريا حملة من أجل إنهاء «ليل النيوليبراليّة الطويل الكئيب»[80]. وأعيد انتخاب إيفو موراليس في عام 2014 لولاية ثالثة، بفضل إصلاحه الاشتراكي الصارم الذي رفع بوليفيا من حالة «بلد الاقتصاد التعيس»، إلى بلد النمو والمساواة معًا. فهي «من البلدان القليلة التي قلصت هوامش عدم المساواة»، وفي الوقت نفسه حققت «إنماءً في السنوات الثماني الأخيرة، أسرع كثيرًا مما تحقق في سنوات ثلاثة عقود ونصف ماضية». لكن إلى جانب الإنماء، كان ثمة إعادة توزيع: ففي حكم موراليس تقلّص الفقر بنسبة 25 في المئة، والفقر المدقع بنسبة 43 في المئة؛ ونما الإنفاق الاجتماعي بنسبة 45 في المئة، والحد الأدنى للأجور بنسبة 87 في المئة[81]. ووُصف موجيكا، رئيس أوروغواي الاشتراكي وزعيم حرب العصابات السابق، بأنه «أفقر» الرؤساء في العالم، بسبب نمط عيشه المتقشّف ومنحه نحو 90 في المئة من راتبه البالغ اثني عشر ألف دولار في الشهر، إلى جمعيّات خيريّة ترعى الفقراء وأصحاب المشاريع الصغيرة.

في العموم، ناضلت الحكومات اليساريّة في أمريكا اللاتينيّة لإعادة تأميم الشركات الصناعيّة الماليّة، وتملّك الشركات التي كانت في حال أزمة؛ وتابعت الاستثمار الحكومي وأنشأت مشاريع مشتركة وعادت إلى توفير الخدمات الاجتماعيّة[82].

على الرغم من أن هناك من ظل يشك في شأن منجزات هذه الجهود الفعليّة، فوصف تحوّل اليسار الجديد بأنه «التجسيد الدارج للدكتاتوريّة»[83]، أو أنه في أفضل الأحوال، ليس

---

(80) انظر دراسة جيّدة لـ: Murat Arsel, «Between «Marx and Markets»? The State, the «Left Turn» and Nature in Ecuador,» *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* (*Journal of Economic and Social Geography*), vol. 103, no. 2 (2012), p. 151.

(81) ذكرت في: Ellie Mae O'Hagan, «Evo Morales Has Proved That Socialism Doesn't Damage Economies,» *The Guardian*, 14/10/2014.

(82) Lewkowicz, «Post-neoliberalism: Lessons from South America».

(83) Forrest Colburn and Alberto Trejos, cited in: Arsel, «Between «Marx and Markets»? The State, the «Left Turn» and Nature in Ecuador,» p. 151.

سوى «رغبة» في تجاوز مبادئ النيوليبراليّة الأساسيّة[84]، فإن الخبراء الإقليميّين مثل أرتورو إسكوبار أقرّ بأن أمريكا اللاتينيّة هي المنطقة الوحيدة في العالم، حيث حدثت على مستوى الدولة «بعض العمليّات ذات الشأن المناهضة للهيمنة»[85]. وفي غير هذه المنطقة، واصلت النيوليبراليّة «القويمة» (Orthodox) مسيرتها لا تلوي على شيء، في باقي أنحاء العالم، حيث أصبحت معاييرها، بحسب قول دورين ماسي (Doreen Massey)، «جزءًا من فهمنا المنطقي السليم للحياة»[86].

في الشرق الأوسط، انتشرت في العقدين الماضيين، عناصر مهمّة من النيوليبراليّة لدى النُّخَب العربيّة والجماعات المهنيّة والطبقة السياسيّة، فأثّرت في تفكيرهم حيال الحركات الناشطة والتغيير، وصورة المجتمع الجيد. وكان لهذا الأمر أثر لا يُنكر، في كبح النزوع الراديكالي. وارتأت الطبقة السياسية، الإسلاميّون والناشطون العلمانيّون على السواء، أن السوق الحرّة والعقلانيّة النيوليبراليّة هي أمور لا نقاش فيها؛ وصار همّها محصورًا في بعض نتاج تلك النيوليبراليّة السياسي، مثل البطالة. فاستُبعِدَت بالسليقة، أي رؤية راديكاليّة عن إعادة التوزيع، أو تغيير علاقات الملكيّة، أو التأميم، أو الإشراف الشعبي. وهكذا أشيح النظر تمامًا عن السياسة الطبقيّة والاهتمام بالفقير أو بالعمّال أو المزارعين، وحلت محلّها سياسة مركّزة على حقوق الإنسان والفساد والانتخابات النزيهة والإصلاح القانوني. ولا شك في أن الاهتمامات المتعلّقة بالحقوق ـ حقوق الإنسان والمرأة، أو الحقوق الفرديّة ـ كانت لها مكانتها الحقيقيّة في المجتمعات العربيّة المعاصرة. لكن، لما كان تجسيد هذه الحقوق عميق التشابك مع الأوضاع الطبقيّة والموقع السياسي، فإن أي إهمال للسياسات الطبقيّة، يؤدّي بقوّة إلى تقويض الصراع الصادق من أجل تلك الحقوق. وهكذا، وخلافًا للرغبة الصادقة لدى شرائح الطبقة الدنيا، قُلِّصَت «العدالة الاجتماعيّة» إلى مجرّد عبارة لفظية خاوية من الرؤية السياسيّة الواضحة، أو الدعم ببرامج عمليّة. لقد تركّزت حركة الناشطين الشبان إلى حدّ بعيد، في المنظمات الأهليّة الناشطة بالعمل الخيري والتطوير وتقليص الفقر، أو مساعدة الذات، غالبًا بمعونات من مانحين دوليّين، أو بتمويل من شركات. لقد كان

---

(84) Arsel, Ibid., p. 151.

(85) Arturo Escobar, «Latin America at a Crossroads,» *Cultural Studies*, vol. 24, no. 1 (2010), p. 1.

(86) *The Guardian*, 11/6/2013, opinion page.

كانت الغضبة الشعبيّة في اليونان وإسبانيا عاملًا يذكّر بالندوب العميقة التي أحدثتها سياسات التقشّف والاستدانة، في جنوب أوروبا، على نحو دفع، على الأقل في اليونان، إلى ظهور حكومة جديدة أعلنت صراحةً موقفها المناهض للرأسماليّة.

هذا الالتزام، على الرغم من قيمه المدنيّة، مهتمًّا بتعديل النظام القائم، بدلاً من إقامة نظام يكرّس نفسه للعمل السياسي ـ بوضع تصوّر ورسم استراتيجيّة، والعمل من أجل نظام اجتماعي مختلف. وتبيّن أن نشاط «المجتمع المدني» مختلف جدًّا عن تكوين حركات اجتماعيّة (مثل نقابات العمال والفلاحين، أو حركات الطلاب) من أجل التغيير. واهتمّت أبرز الحركات الناشطة النسائيّة، بمجال الـ«جندر والإنماء» الذي ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالمعونات من أجل هذا الإنماء، والمنظمات غير الحكوميّة، والوكالة الأمريكيّة للتنمية الدوليّة (USAID) التي وُصف خطابها «الإنمائيّ» بأنه «أداة معادية للسياسة»[87].

لم يكن هذا النوع من كبح الراديكاليّة محصورًا في المواطنين الليبراليّين أو العلمانيّين. فالحركات الإسلاميّة ـ التي كانت خلال الحرب الباردة تتبنّى عناصر متينة من الاستراتيجيّة الثوريّة وعدالة التوزيع والقيم الجماعيّة ـ تحوّلت إلى اعتناق النيوليبراليّة، وعدم الممانعة في السوق الحرّة، وعدم المساواة، والاستهلاك. وشكلت ظروف ما بعد الاشتراكيّة، كما سأشير أدناه، إسلامًا نيوليبراليًّا يدعو إلى مساكنة حميمة بين الخلقيّات المبادِرة والأسواق الحرة، وبين التقوى والمكسب. لذلك، عندما بدأت الانتفاضات في الشوارع العربيّة، لم يكن سوى القليل من أصحاب الرؤى الراديكاليّين، يخططّ لمشروع ثورة ـ وهذا أمر ميّز الربيع العربي من ثورات سبعينيّات القرن العشرين، ونزوعها القوي المعادي للإمبرياليّة والرأسماليّة، تلك الثورات الديمقراطيّة الجذريّة، المنادية بالعدالة الاجتماعيّة. وحدها المطالب الجماهيريّة الراديكاليّة أضفت سمة ثوريّة على هذه الثورات اللاراديكاليّة في عام 2011.

في الفصل **الأول**، سوف أفصّل في هذه الأمور، وأناقش نتائجها، على الطريقة التي انتهت إليها الثورات العربيّة. وأبيّن في الفصل **الثاني** كيف كانت ثورات سبعينيّات القرن العشرين، خلافًا للربيع العربي، تتحرّك بموجب مكوّن فكري كانت فيه الأفكار الاشتراكيّة عنصرًا أساسيًّا. وهنا أركّز على ثورة عام 1979 الإيرانيّة، التي كانت فيها الحركات الماركسيّة واليساريّة الإسلاميّة في حرب العصابات، تَجهَر بالأفكار الثوريّة، مثلما كان يفعل «مفكّر الثورة العقائدي» علي شريعتي. لقد شهدت الثورة استراتيجيّات ومناهج راديكاليّة دعمتها الأفكار الثوريّة. أما الفصل **الثالث**، فيتناول هذه المناهج بتفحّص حركات الشورى الواسعة الانتشار، من أجل تعميم الديمقراطية الشعبيّة والحكم الذاتي في الأحياء والمعاهد والمزارع

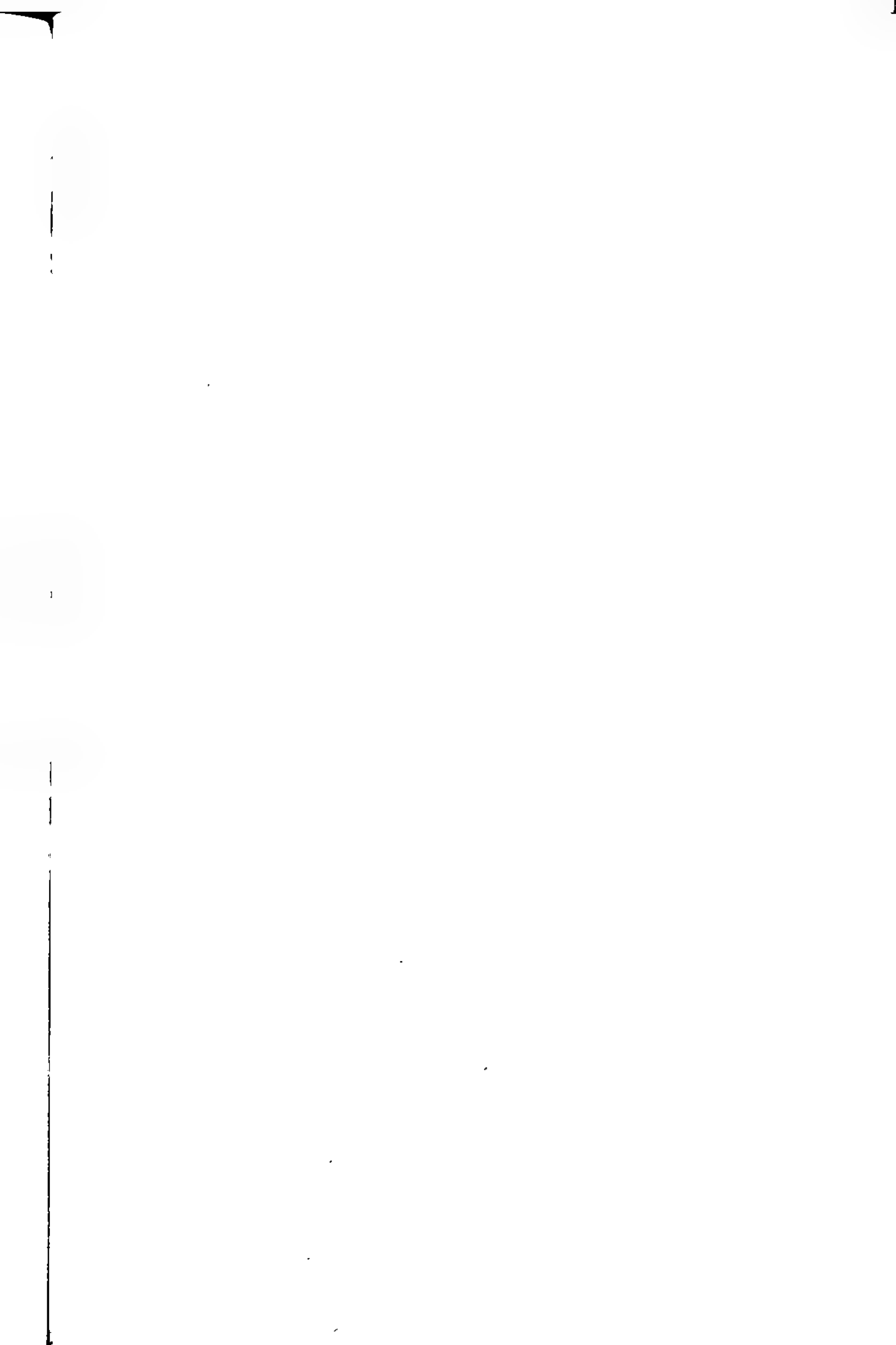
(87) James Ferguson, *Anti-politics Machine* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994).

وأماكن العمل، مركّزةً على احتلال المصانع. ومع تشرذم النقابات العماليّة وانتهاء الاشتراكيّة عمليًّا، أخذت الأفكار الراديكاليّة تفقد قوّتها. ويتفحّص الفصل **الرابع** كبح الراديكاليّة في الإسلام السياسي، ويبيّن كيف تطوّرت المعارضة الإسلاميّة من نزوعها القوي المناهض للإمبرياليّة، لمصلحة العدالة الاجتماعيّة، إلى اعتناق السياسات الإصلاحيّة والاقتصاد النيوليبرالي.

حين آذنت انتفاضات الربيع العربي بالحدوث، كان معظم الإسلاميّين ونظرائهم العلمانيّين قد تكيّفوا بالمناخ النيوليبرالي. وعلى الرغم من انحسار المشاريع، فإن السخط الشعبي، نما حين حوّلت النيوليبراليّة الاقتصاد العربي، فمثّلت ظروفًا حضريّة في المدن، متعاظمة النزوع نحو التمرّد.

يناقش الفصلان **الخامس والسادس** في كيف أن كبرى المدن العربيّة أصبحت مواطن للسخط الشعبي، وكيف عبّر الغضب عن ذلك في الميادين العربيّة، ويستكشف هذان الفصلان ما الذي تُنبئنا به الانتفاضات في المدن، عن جذورها وديناميّاتها. ومع أن الوضع في المدن لم يكن غير متوقَّع، فإن انفجار الانتفاضات المفاجئ والشرس أخذ المراقبين والمؤيّدين على حين غرّة. ويتحرّى الفصل **السابع** كيف أمكن للطبقات الدنيا والمهمَّشة والمستبعدة في ظل نظام سياسي سلطوي واقتصاد نيوليبرالي، أن تنخرط في أشكال متكتّمة من النضال اليوميّ، من أجل تحسين فرص عيشها؛ وبذلك أمكنها أن تنشئ حقائقها الخفيّة غير المنظورة، والخارجة عن مجال استكشاف رادارات الدولة والباحثين الأكاديميّين. لقد نطقت نضالاتهم التي كانت غالبًا في شكل «لاحركات»، بصوت جماعي، حالما بدأت حركة الاحتجاج، واندمجت بما عُرِف بالانتفاضات العربيّة. لكن واجه الربيع العربي في تونس واليمن ومصر، حوائل جديّة في التحوّل إلى ثورات بأتم معنى. إن ما نتج في النهاية، في العالم العربي، مثلما أرى في الفصل **الثامن**، لم يكن ثورات بمعنى مماثل لثورات سبعينيّات القرن العشرين، بل كان مزيجًا من الحراكات الثورية والمسارات الإصلاحيّة. ومع هذا، أبيّن في الفصل **التاسع**، أن الأعمال الاستثنائيّة، من مطالب الفقراء والنساء وشبيبة الطبقة الفقيرة والأقليّات الاجتماعيّة الساعية إلى المساواة، والإشراك في الحياة العامة وانتزاع الاعتراف، قد طبعت بالطابع الراديكالي هذه الثورات غير الراديكاليّة. لقد أدت صراعات الطبقات الدنيا هذه، كما أرى في الفصل **العاشر**، إلى جعل عمليّة الانتقال موضع خلافات حادّة جزئيًّا، وزادت الإيلام والتناقض في زمان ما بعد الثورات.

لقد كان عدم الإعداد للدفاع، في وجه الثورة المضادة المحليّة والإقليميّة، جانبًا من هذه الحالة الشاذة؛ فخلّف أثرًا مدمّرًا في الجهود الرامية إلى إنشاء نظام عادل واجتماعي حرّ في المجتمعات العربيّة، وزاد في تعزيز الشعور المتنامي بالاستياء حيال تجربة الثورة وفكرتها. ويناقش الفصل الحادي عشر والأخير مسألة اليأس الذي خيّم على كثير من الناشطين في زمن ما بعد الثورات؛ ويخلص الفصل إلى استكشاف مجال للأمل وتجدّد الروح الثوريّة في الشرق الأوسط بعد الربيع العربي.



الفصل الثاني

ماركس في الثورة الإسلاميّة

ليست الثورات مجرّد أنماط حافزة للتحشيد، من أجل نشر الرعب والإيحاء، ولا هي تقتصر على فن التمرّد. الثورات هي أيضًا مقرونة بمنطق فكريّ ـ هو مجموعة أفكار واستراتيجيات ورؤى ترسم ملامح النظام الاجتماعي لدى الثوريّين وطرائق تحقيقها. وعلى الرغم من أن ثمة ثورات (وحركات) قد تحدث من غير مشاركين يمتلكون أفكارًا جاهزة عنها، فإن الأفكار مهمّة، لمعرفة كيف ينبغي أن تسير الثورات. وبين الانتفاضات السياسيّة الراديكاليّة في سبعينيّات القرن العشرين، كانت الثورة الإيرانيّة تسترشد وتحتفز بنبضٍ مضادٍ للإمبرياليّة والرأسماليّة. وكانت هذه الثورة ديمقراطيّة جذريّة وإسلاميّة. وقد جمعَ منطقها الفكري جوانب اشتراكيّة ماركسيّة وسياسيّة إسلاميّة ـ في نوع من «الطريق الثالث» المحليّ، أصبح وقتئذٍ فكرًا نموذجيًّا لدى الناشطين العلمانيّين والدينيّين والمثقفين في الشرق الأوسط وخارجه. كانت استراتيجيّات هذا «الطريق الثالث»، المستوحى من لاهوت التحرير المسيحي في أمريكا اللاتينيّة ومن الاشتراكيّة الأفريقيّة والاشتراكيّة العربيّة، وحركات التحرير الإسلاميّة المستندة إلى فكر المصري سيّد قطب والإيراني علي شريعتي، تمثّل محاولات مختلفة لنشر مبادئ المساواة الماركسيّة في أوضاع ثقافيّة وتاريخيّة خاصة. في إيران قدّم المفكر القدوة علي شريعتي الذي يعَدّ مُنَظِّر الثورة، إحدى أفضل الرؤى الثوريّة تفصيلاً ـ رؤية تركت أثرًا عميقًا في تفكير الطبقة السياسيّة الإيرانيّة. وبالتركيز على أفكار شريعتي وما اقترن بها من أفكار راديكاليّة في ذلك الوقت، سوف أستكشف المشهد البانورامي للتنظير الثوري في أنحاء العالم الثالث عمومًا، وفي الشرق الأوسط الإسلاميّ خصوصًا، عند ذلك المفصل التاريخي من الحرب الباردة؛ وأود التركيز على مقدار أهميّة الرؤية الثوريّة في تحديد النتيجة، عندما ينزل الثوار إلى الشوارع، وكيف أن الافتقار إلى هذه

الرؤية، مثلما حدث في الربيع العربي، قد يُحدِث آثارًا مختلفة، على الرغم من التحشيد المدهش.

1 ـ الدفق الماركسي

في أواخر سبعينيّات القرن العشرين، كانت محافل القرّاء في الجامعات، وكنتُ منهم، تهتمّ بثلاثة أنماط من النصوص ـ الماركسيّة والإسلاميّة وما بينهما عمومًا. وكانت هذه الأنماط تمثّل، إلى حد بعيد، الميول الأيديولوجيّة في المعارضة السياسيّة الإيرانيّة وقتئذ. وكانت الأوساط الماركسيّة جزئيًا، من بقايا حزب توده الشيوعي الراحل، الذي كان في وقت ما يُعَدّ أقوى حركة شيوعيّة في الشرق الأوسط، إلى أن قمعه انقلاب عام 1953 الذي رعته الولايات المتّحدة، ليعود إلى الظهور بعد ثورة عام 1979. غير أن حركة حرب العصابات الماركسيّة، ولا سيّما فدائيي خلق، هي التي ألهمت قطاعًا واسعًا من طلاب ما قبل الثورة، ومن طبقة المثقّفين. وكانت جماعات حرب العصابات قد برزت في أثر قمع الشاه حركة احتجاج كبيرة مؤيّدة للخميني في طهران في عام 1963؛ وفي نظر بعض الناشطين كان ذلك الحدث يؤكد أن النشاط السياسي السلمي ما عاد مجديًا، وأنه لا بد من ثورة. عندئذ بدأ طلاب المعاهد والناشطون في المهن المختلفة، أولئك الذين كان لهم ماض في تودة، وفي الجناح الماركسي من الجبهة الوطنيّة المؤيّدة لمصدّق(*)، بدأوا يشكلون جماعات سريّة لقراءة تجارب الثورات في الصين وكوبا وفيتنام والجزائر ومناقشتها. وتطوّر بعض هذه الجماعات إلى منظمات حرب عصابات. وأنشأت عصابات فدائيين [فدائيي خلق إيران] قواعد في الغابات الكثيفة، بمقاطعة بحر قزوين في أواخر الستينيّات، آملين في إطلاق ثورة على مثال الثوار الكوبيّين[1]. وقد وضع قادة الجماعة الأساسيّون، بيجان جازاني وحامد أشرف، وكذلك أمير برفيز بويان ومسعود أحمد زاده، نظريّات ثوريّة تتلاءم مع الأوضاع الإيرانيّة. ونشروا كرّاسات، منها: **كيف سيحوّل الكفاح المسلّح إلى كفاح جماهير** (جازاني)، **وما يجب أن يعرفه الثائر** (عبّاس سروكي)، **وضرورة الكفاح المسلّح ورفض نظريّة البقاء** (بويان)، والكرّاس الشهير **الكفاح المسلّح: استراتيجيّة وتكتيك في آن معًا**، لأحمد زاده الذي كان قد أنشأ مجموعته الخاصة لمناقشة أعمال تشي غيفارا وريجيس دوبريه (Régis Debray)، ومفكر الثورة الاستراتيجي

(*) رئيس الوزراء محمّد مصدّق الذي أطاحه انقلاب عام 1953 (المترجم).

(1) Maziar Behrooz, *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran* (London: I. B. Tauris, 2000).

البرازيلي كارلوس ماريغيلا (Carlos Marighella)[2]. لقد دعوا إلى شنّ عصيان مسلّح في الأرياف والمدن معًا، من أجل تقويض حكم النظام القمعي، وفسح مجال سياسي لنهوض الجماهير. كان كثيرون من أعضاء العصابات المسلّحة قد حصلوا على تدريب عسكري، خلال خدمتهم في الجيش. وحين هاجم «الفريق الريفي» في عام 1971 مقر شرطة في قرية سياهكال من أجل تحرير رفيق معتقل، انطلقت بذلك حرب عصابات استمرت خمس سنوات. وعلى الرغم من أن حادثة سياهكال أدت إلى حملة قمع قضت على قادة المجموعة الأوائل، فإنها كانت حدًا فاصلاً في تاريخ النزاع في إيران. فقد أسفر اعتقال ثوار العصابات وإعدامهم، في الجريمة التي ارتكبتها الشرطة تجاههم بدم بارد، عن تحويلهم إلى شهداء بين ليلة وضحاها، واستنهض الأمر وافدين جددًا إلى الجماعات المسلّحة واصلوا هجماتهم الدامية على المواقع الحكوميّة والمصارف ومقار قيادة الشرطة والسفارات الأجنبيّة والمصالح الأمريكيّة[3]. ومع أن فشل الفدائيين في تحفيز ثورة شعبيّة قد أدى إلى انشقاق في المجموعة، وتفضيل المنشقّين نمط تحشيد أكثر ميلاً إلى السياسة، غير أنهم واصلوا عمليّاتهم في موازاة الجماعة الشقيقة، مجاهدي خلق [سازمان مجاهدين خلق إيران].

لقد أسّس جماعةَ مجاهدي خلق الإسلاميّة اليساريّة في عام 1965، خريجو معاهد على صلة بالجناح الديني في الجبهة الوطنيّة[4]. وقد نمت خلاياها وتحوّلت إلى فروع انتشرت في أجزاء أخرى من البلاد، وسافر بعض أفرادها إلى الأردن، للتدرّب على حرب العصابات، لدى منظمة التحرير الفلسطينيّة. وطوّرت الجماعة استراتيجيّة مفصّلة للثورة، استنادًا إلى ثقافة المسلمين الإيرانيّين و«نفسيّتهم الدينيّة» - وهي نظريّة لقيت صدىً مؤيّدًا في تعاليم علي شريعتي. ففي أهم كتب أحمد رضائي **الحركة الحسينيّة**، شبّه هذا المنظّر البارز نضال الشعب الإيراني ضد استبداد الشاه، بكفاح الإمام الحسين، حفيد الرسول، ضد «الطبقة الإقطاعيّة» و«كبار التجّار» و«الخلفاء الطغاة» من أجل إقامة نظام توحيدي، أي مجتمع مساواة موحّد[5]. ويكون على هذا «المجتمع غير الطبقي» أن يحارب أشكال القمع والإمبرياليّة والرأسماليّة وطبقة رجال الدين المحافظين كلها. ودعت جماعةُ المجاهدين، المسلمين إلى النهوض من أجل إقامة هذا النظام الاجتماعي

(2) Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), pp. 484-485.

(3) Behrooz, Ibid.

(4) Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Mujahedin of Iran* (London: I. B. Tauris, 1989).

(5) Ahmad Rezaei, *Nehzat-e Husseini* (Tehran: Mujahedin Khalq Organization, 1976).

المثالي. وبدأوا، من أجل تحريك الجماهير، سلسلة عمليّات عسكريّة في عام 1971، ضد الأفراد والمنشآت الحكوميّة والمصالح الأمريكيّة والإسرائيليّة، وسرقوا المصارف، وحاولوا اختطاف طائرة للـ«خطوط الجويّة الإيرانيّة». ومع أن النظام رد على الضربات بأعمال الاعتقال والإعدام، إلا أن الجماعة واصلت النماء، بل أرسلت متطوّعين لمساعدة حركة تحرير ظفار في عُمان [حيث كان الشاه قد أرسل جنوده لدعم سلطان عُمان].

وتجدر الإشارة إلى أن جوهر رؤية المجاهدين للمجتمع الإيراني ونظام ما بعد الثورة، لم يختلف إلا قليلاً عن رؤية الفدائيّين الماركسيّة. لقد ارتأت جماعة المجاهدين أن إيران هي تشكيل اجتماعي رأسمالي تهيمن عليه الإمبرياليّة الأمريكيّة، ويحكمه نظام قمعي. ورأيها في الثورة هو أن تقيم نظام اقتصاد وطني وتُنهي علاقات التبعيّة وتُعيد توزيع الثروة وإطلاق حريّة التعبير للشعب وإحداث تغيير اجتماعي عميق، وفي النهاية إقامة «مجتمع بلا طبقات»[6]. ومع تعاطف المجاهدين مع الماركسيّة، فإنهم تركوا حيّزاً بينهم وبين الفلسفة الماديّة. لكن ذلك تبدّل حين أخذ المجاهدون يتماهون برسالتهم مع المفاهيم الثوريّة الكوبيّة والفيتناميّة والروسيّة. ومع بداية تجنيدهم الطبقة العاملة، اختار القسم الأكبر من الجماعة في عام 1975 اعتناق الماركسيّة، استراتيجيّةً للثورة الشعبيّة، ورفضوا الإسلام، لما رأوا فيه «عقيدة برجوازيّة صغيرة». وأحدث هذا التغيير انشقاقًا في داخل الجماعة، بين جناح ماركسي، وشخصيّات إسلاميّة. وإلى جانب حرب عصابات الفدائيّين، واصل كلا الجناحين حملتهما، إلى أن فسح حدوث الثورة في عام 1979 مجالاً لهما من أجل التنشّط من جديد، وأداء دور حيوي في انتصار الثورة. وحين أدّت الانتفاضة الثوريّة التي دامت ثمانية عشر شهرًا في إيران، إلى ظهور سلطة مزدوجة في شباط/ فبراير 1979 ـ أي حكومة آية الله الخميني الثوريّة، في مقابل نظام الشاه القائم ـ كسر ناشطو حرب العصابات اليساريّة هؤلاء، مع صغار ضباط القوة الجويّة الذين انشقّوا، جمود الوضع؛ إذ قاموا بتمرّد عسكري؛ وهزموا حرس الشاه الإمبراطوري، ونقلوا إيران إلى أفق جديد.

على الرغم من أن عديد ثوار حرب العصابات كان محدودًا، وعمليّاتهم ظلت محدودة، فإن الأنباء المتواترة بين الناس عنهم وصوفيّتهم وأدبياتهم الجذريّة، وضمّهم نساءً مقاتلات إلى صفوفهم، لاقت صدى ممتازاً لدى الطلاب والعمّال. وتجسّدت المشاعر في نحو اثنتي عشرة منظّمة يساريّة حالما غادر الشاه إيران. وفيما كان تعداد

(6) Abrahamian, *Radical Islam: The Mujahedin of Iran.*

الفدائيين أقل من خمسين في عام 1979 (إذ قُتِل 341 من مقاتلي حرب العصابات بين عامي 1971 و1977)، إلا أن أكثر من مئة ألف ناشط كانوا مناصرين لهم[7]. أما جماعة المجاهدين، فنما تعدادها أكثر، وتحوّلوا سريعًا إلى حركة جماهيريّة. وركّز اليساريّون وجودهم في المسيرات الشعبيّة والمعاهد والمعامل والأحياء الفقيرة والمقاطعات الكرديّة والتركمانيّة. وجمع احتفالهم بعيد العمّال في أول أيار/ مايو نحو خمسمئة ألف شخص في الشوارع[8]. وكانت «ملحمة سياهكال»، رمز حركة حرب العصابات الإيرانيّة، قد تحوّلت إلى الموضوع المفضّل في الأدبيّات والأعمال الفنيّة لدى مثقفين إيرانيّين كبار، مثل الشعراء م. أزارم، وشافعي كاظاني وأحمد شملو. وكثيرون منا نحن الطلاب والمثقفين في السبعينيّات سحرتهم البطولة والصوفيّة في الهالة التي أظهرتها حركات العمل السري هذه. ولفتت صور الفتيات المقاتلات وهنّ يحملن بندقيّة الكلاشينكوف الثقيلة، انتباه كثيرين من الشبان اللادينيّين والمثقفين الليبراليّين.

2 ـ التيار الإسلامي

غابت هذه الصور عن معسكر الإسلاميّين الذين كان بقي عليهم، أن يؤلفوا حركة متماسكة. والواقع أن الحركة الإسلاميّة كانت لا تزال في مرحلة التشكُّل حين أوقفتها الثورة الإسلاميّة[9]. وعلى الرغم من ذلك فإن جماعات الأتقياء المتفرّقة بمشاعرها انحازت إلى «السياسات الإسلاميّة» التي تنامت في البدء بعد الثورة. لقد سعت إلى الاستلهام من رجال دين مثل آية الله مرتضى مطهّري ومحمود طالقاني، وكذلك من آية الله روح الله الخميني الذي أدت معارضته للشاه إلى نفيه في العراق في عام 1964[10]، حيث وضع نظريّته «ولايت ـ ي فقيه» (ولاية الفقيه) في أوائل السبعينيّات[11]. ومع أن هذا النص غير المعروف في الإجمال، وكان موجّهًا في الأصل على أنه فقه شيعي، فإن المتحمّسين الإسلاميّين

(7) Behrooz, *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran,* and Abrahamian, *Iran between Two Revolutions,* p. 480.

(8) Nozar Alaolmolki, «The New Iranian Left,» *Middle East Journal,* vol. 41, no. 2 (Spring 1987), pp. 218-233.

(9) Asef Bayat, «Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt,» *Comparative Studies in Society and Histor,* vol. 40, no.1 (Spring 1988), pp. 136-169.

(10) لقراءة مناقشة مفصّلة عن «الأيديولوجيا الإسلاميّة» قبل الثورة الإيرانيّة، انظر: Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993).

(11) Ayatollah Ruhollah Khomeini, *Hokumat-e Eslami: Eslam Din-e Siyasat Ast* [Islamic government] ([n. p.: n. pb.],1970).

استخدموه في أثناء الثورة على أنه ورقة مسوّدة للحكم. وجاءت نفحة إلهام ثقافي أخرى من المصري سيّد قطب الذي كان كُتَيِّبُه الشهير **معالم في الطريق**، قد ترجمه إلى الفارسيّة الشيخ علي خامنئي الذي صار القائد المرشد لجمهوريّة إيران الإسلاميّة.

في هذا النص شرح سيّد قطب رؤية مفصّلة للثورة الإسلاميّة[12]. ورأى أن الرأسماليّة، ما دامت قد خذلت أغلبية الشعب، كان على الديمقراطيّة الليبراليّة أن تستعير أفكارًا من الاشتراكيّة لمعالجة النظام. لكن الاشتراكيّة نفسها ليست هي الحل. والماركسيّة التي وعدت بالخلاص واستقطبت الكثير من التأييد، تحوّلت إلى مجرّد «أفكار»، لأن تراجع الاقتصاد الروسي كشف عن فشل الماركسيّة عمليًا، التي هي في النهاية، «تُناقِض طبيعة الفطرة البشرية ومقتضياتها». وقال قطب، إنه نظرًا إلى فشل كل من الرأسماليّة والماركسيّة، فإن «قيادة الرجل الغربي للبشريّة قد أوشكت على الزوال... لأنه لم يعد يملك رصيدًا من 'القيم' يسمح له بالقيادة»[13]. وأعلن قائلاً: «الإسلام ـ وَحدَه ـ الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج... كذلك أدّت 'الوطنيّة' و'القوميّة'... والتجمّعات الإقليميّة عامّة دورها... ولم تعد تملك هي الأخرى رصيدًا جديدًا». ولا يبقى من أيديولوجيا جديرة بالثقة سوى الإسلام. والقرآن، في رأي قطب، رسَم الطريق، بإعلانه أن الأمة، جماعة المؤمنين، هي خليفة الله في الأرض. لكن لتحقيق ذلك، على الأمّة أن تنهض من التخلّف الذي أصابها بفعل العِلم الأوروبي والتكنولوجيا والاستعمار. وعلى المسلمين، حتى يتولّوا قيادة البشريّة، ألا يركّزوا على المنجزات الماديّة التي تتفوّق فيها أوروبا حتمًا؛ بل عليهم أن يعتمدوا على «العقيدة» و«المنهج»، حيث إن هذه القيم وحدها قادرة على تغيير حالتنا من **الجاهليّة** (وهذه عبارة استمدّها قطب من الهندي أبو الأعلى المودودي)، حيث فتحت القدرة الإلهيّة طريق الإنسان من خلال مجموعة من القوانين والنُّظُم. وعلى المسلمين أن يعودوا إلى عبادة الله والقدرة الإلهيّة. وهذا النموذج «المثالي المطلق» جديد تمامًا ويحتاج إلى أن يوضَع في حيز التطبيق. ومن أجل ذلك، على «الطليعة» المخلصة غير الملوّثة بقيم الجاهليّة أن تُمهّد الطريق للنظام الإسلامي. وعلى هذه الطليعة أن تسترشد في الطريق «بالمعالم» من المنبع الأولي للإسلام ـ القرآن، «منهج العيش». أما المصادر الأخرى جميعًا ـ اليونانيّة، أو الأوروبيّة، أو الفارسيّة، أو الصينيّة، فينبغي استبعادها. تلك كانت، في رأي قطب، سيرة

(12) Sayyid Qutb, *Milestones* (New Delhi: Islamic Book Service, 2002).
(13) Ibid.
[كذلك انظر: سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، 1979)، ص 6-7].

النبي، لكنها أُهمِلَت عبر قرون من التجديدات والإضافات. وعلى الطليعة أن تواصل، مثل صحابة النبي، «تعلُّم المنهج»، وتجنّب التلوّث بالأفكار والثقافة والقيادة الجاهليّة التي هيمنت على حياتنا اليوم. وأصر قطب على القول «لننظر في النبع الذي كان يستقي منه هذا الجيل الأول»... علينا أن «نرجع ابتداءً إلى النبع الخالص الذي استمدّ منه أولئك الرجال، النبع المضمون، أنه لم يختلط ولم تَشُبْهُ شائبة»[14].

لقد ارتأى قطب، بوضوح، نظامًا اجتماعيًّا جديدًا للعالم الإسلامي. وفي هذا المجال، كان ثائرًا، من قامة «المفكر الثوري تشيرنيشفسكي (Chernyshevsky) في القرن التاسع عشر، ثم فيما بعد، لينين»، بحسب كاتب سيرته جون كالفرت (John Calvert)[15]. وهكذا، تطوّرت فكرته للثورة على المسرح العالمي، حيث كانت الثورة حدثًا يوميًّا في ذلك الزمان. لذا، بعدما كان قطب واحدًا من المثقفين القوميّين في «العهد الليبرالي»، في مصر، تحوّل في أواخر الأربعينيّات ليصبح المنظّر المثالي للإسلام، ولا سيّما بعد عودته من زيارةٍ إلى الولايات المتحدة استمرّت سنتين، نافرًا من الثقافة الأمريكيّة ـ «السطحيّة»، و«اللذة غايتها»، و«الاتصالات الحرّة» في الجنس «ليست رذائل أخلاقيّة» في شرعها[16]. ومنذ انضمامه إلى الإخوان المسلمين بعد عام 1952، وتأييده ثورة جمال عبد الناصر، واصل قطب انتقاده أي شيء له علاقة بالمجتمع الجاهلي. على أنه ظل معجبًا بالاقتصاد الاشتراكي، واعتنق أفكار الرفاه والتوزيع والعدالة؛ وارتأى في العمل المصدر الوحيد للقيمة، وفي الدولة المنظّم للاقتصاد؛ ودعا إلى اقتصاد وطني، وهاجم الإمبرياليّة، ومراكمة الثروة، واحتكار الأعمال. وفي حين أسف قطب لـ«انعدام» القيم الخلقيّة والروحانيّة في الشيوعيّة، فإنه امتدح مبادئ المساواة. لكنه وجد أن العدالة الاجتماعيّة هي من صلب مبادئ الإسلام، وهذا أمر، بخلاف الشيوعيّة، متأصّل في نفسيّة المسلمين[17]. كانت نظرته إلى العدالة الاجتماعيّة تجمع مبدأ المساواة في الاشتراكيّة، والعمق الروحاني في المسيحيّة[18]. وقد أصبحت استراتيجيّة

(14) ورد في: Roxanne Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), p. 143.
كذلك انظر طبعة دار الشروق، ص 18.

(15) John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (New York: Columbia University Press, 2010), p. 16.

(16) Sayyid Qutb, «The America I Have Seen,» Kashful Shubuhat Publications, 1951, <https://bit.ly/3pouPS5>.

(17) Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam* (New York: Islamic Publications International, 2000).
[سيد قطب، **العدالة الاجتماعيّة في الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، 1995)].

(18) Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, p.161

الطريق الثالث هذه، المعبَّر عنها بمقولة «لا شرق ولا غرب»، ركنًا أساسيًّا في نهج المفكّرين الراديكاليّين ما بعد الاستعمار[19].

ألهمت أفكار قطب الاقتصاديّة كثيرين من الكتّاب الإسلاميّين الغرب، منهم رجل الدين العراقي آية الله محمّد باقر الصدر (1935 ـ 1980) الذي حظي مؤلّفه المتعدد المجلّدات **اقتصادنا**، بشعبيّة واسعة لدى الثوريّين الإسلاميّين الإيرانيّين في أواخر السبعينيّات، ومنهم أول رئيس للجمهوريّة الإسلاميّة أبو الحسن بني صدر الذي طوّر أفكاره في كتابه **الاقتصاد الإلهي**. ولقيت مفاهيم قطب «لا شرق ولا غرب»، والطاغوت وحزب الله أصداء قويّة لدى الحكام الإسلاميّين في إيران ما بعد الثورة، وعكست الجاهليّة عنده مفهوم «التسميم التغريبي» (Westoxification) لدى الفيلسوف المحافظ أحمد فرديد، لكنها باعدته كثيرًا من علي شريعتي الذي كان لأفكاره التحريريّة أثر لا موازٍ له عند الشبيبة والمثقفين في إيران ما قبل الثورة.

3 ـ علي شريعتي

يُعد علي شريعتي، لا آية الله الخميني، هو «مُنظِّر» الثورة الإيرانيّة في عام 1979 و«مهندسها»[20]. اشتُهر شريعتي بأنه في آن معًا، مفكّرٌ أتى بنقد شديد للماركسيّة ولـ«المغالطات الغربيّة» الأخرى من وجهة نظر إسلاميّة جذريّة[21]، وثوريٌّ استلهم من «الأفكار الاجتماعيّة الماركسيّة» ليتقدّم بنقد لاذع للرأسماليّة والتديّن التقليدي[22]. وليس ثمة كثيرون ينكرون دوره في تطوير الرؤى الأيديولوجيّة وإعادة توجيهها، لدى ملايين الشبان المثقفين الإيرانيّين. لقد أمدّ شريعتي جمهوره بأدوات عقائديّة صلبة لكن معقّدة، للنظر في مشروع سياسي يتخطّى الحدود الصارمة بين التصوّر الاجتماعي والاقتصادي في الإسلام وذاك الذي في الماركسيّة. وقد حقّق ذلك بإعادة تفسير الإسلام من خلال مفاهيم «علميّة» مستخدمة في النظريّة الاجتماعيّة الحديثة ـ وهو تفسير لم يكن يستطيع صوغه، لا

---

(19) سيّد قطب، **معركة الإسلام والرأسماليّة**، ط 14 (القاهرة، دار الشروق، 2006)، ص 109-112.

(20) انظر على سبيل المثال: Ervand Abrahamian ,«Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution,» *MERIP Reports*, vol. 102 (1982), <https://bit.ly/33WYDwV>; Mangol Bayat, «Iran's Real Revolutionary Leader,» *Christian Science Monitor*, 24/5/1977, and Mehdi Abedi, «Ali Shariati: The Architect of the 1970 Islamic Revolution in Iran,» *Iranian Studies*, vol. 19, nos. 3–4 (Summer–Autumn 1986), pp. 229–234.

(21) Hamid Algar, «Preface,» in: Ali Shariati, *Marxism and Other Western Fallacies* (Berkeley, CA: Mizan Press,1980).

(22) Bayat, Ibid.

رجال الدين التقليديّون ولا المفكرون أمثال سيّد قطب[23]. وفي أواخر السبعينيّات، حين كان طلاب الجامعات في طهران منشغلين في مساجلات الإسلاميّين واليساريّين، وجدتُ أن خصومنا الطلاب الإسلاميّين كانوا يستطيعون الاعتماد كليًا تقريبًا على تعاليم شريعتي، في خوض مناقشاتهم الصاخبة.

في ذلك الوقت، لم يكن النشاط يعني خوض العمل الاجتماعي المدني أو عمل المنظمات الأهليّة، كما في الشرق الأوسط قبل الربيع العربي؛ بل كان النشاط يعني الانصراف إلى التربية السياسيّة والاهتمام بها. وهكذا، أنشأ كل معسكر أيديولوجي في حرم الجامعات تنظيمه الخاص ومجموعات قرّائه ومكتبته ورحلات نزهاته ولباسه الموحّد، وأهم من كل ذلك، لغته المميّزة للتبادل اليومي. وتنافس الفريقان بشغف في جهودهما من أجل استقطاب أعضاء جدد. لكن في بعض الأحيان كانا يعقدان تحالفات تكتيكيّة، مثلاً، في أثناء التخطيط لإضراب أو توزيع منشورات، أو أي نشاطات حساسة أخرى. لقد كان لنا أبطالنا، وكان لهم أبطالهم. وكان ممَن نُجلّهم، ماركس ولينين وستالين وكاسترو وفانون وتشي غيفارا، ومثل هؤلاء. أما أبطالهم فراوحوا بين [جمال الدين] الأفغاني وإقبال لاهوري والإمام موسى الصدر أو ميرزا خوتشيك خان جنغالي، والمجاهدين رضائي، وآية الله الخميني. أما عندهم، فكان شريعتي هو أعظم الأبطال. والأمر الذي ميّز قيادة شريعتي الخلقيّة الفريدة، هي قدرته على نسج خيوط حنكته الفكريّة الظاهرة، مع سياسات ثوريّة لا هوادة فيها، وهذا كان يجتذب أفكار سامعيه، في أيام القمع المضطربة تلك، في إيران البهلويّة. ولقد بدت من هذا التكوين السياسي ـ الفكري إبان الثورة، تلك الحيرة لدى العديد من المراقبين، في معرفة أي نوع من المفكرين كان، عندما كانوا ينظرون بجد في أفكاره المقلقة[24]. جعلت فلسفة شريعتي السياسيّة منه مفكّرًا شعبيًّا جدًا في أثناء ثورة عام

---

(23) أجزاء من هذا القسم تعتمد على: Asef Bayat, «Karl Marx and Ali Shariati: A Critique of an Islamic Critique of Marxism,» *Alif: Journal of Comparative Poetics,* vol. 9 (April 1990), pp. 19-41.

(24) اتجهت كتابات شريعتي المبكرة نحو التركيز على عرض أفكاره، أكثر من التركيز على التقييم النقدي المنهجي. وفي أواخر السبعينيّات ظهر منشور في طهران باسم مستعار هو علي أكبر أكبري (لعله كان إحسان طبري، كبير منظري الحزب الشيوعي الإيراني)، عنوانه: *Barrasi-ye Chand Mas'ale-ye Ijtimaii* أي تقييم بعض المسائل الاجتماعيّة. يتفحّص هذا المنشور انتقاد شريعتي لنوع من الماركسيّة الميكانيكيّة، متجاهلًا أنواعًا أخرى أرقى وأهم. ومن بين الكتابات السابقة لذلك، بالإنكليزية، وهي تناقش شريعتي وأفكاره، ما يلي: Bayat, «Iran's Real Revolutionary Leader;» Abedi, «Ali Shariati: The Architect of the 1970 Islamic Revolution in Iran;» A. Sachedina, «Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution,» in: John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 191-214; Abrahamian ,«Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution;» Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, TX: University of Texas Press, 1982), pp. 53–59; Sharokh Akhavi, «Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatollah =

1979، حين أخذت توزَّع ألوفٌ من أشرطة محاضراته وكتيباته، بين أفراد الشبيبة الإسلاميّة. وتجاوزت سمعته الحدود الإيرانيّة، وتُرجم القسم الأكبر من أعماله إلى الإنكليزيّة والعربيّة والألمانيّة والملاويّة والتركيّة، وإلى لغات أخرى. ونُظِر إليه على أنه أحد أبرز المفكرين الإسلاميّين في زمانه[25]. ومع ذلك فإن هذا المشروع الفكري والسياسي مختلف كثيرًا عن التيارات الإسلاميّة لدى السلفيّين المحافظين، وأنصار الجهاد العنيف، أو الأنماط المابعد الإسلاميّة في حزب العدالة والتنمية الذي يرى في الاستقامة النيوليبراليّة أمرًا لا يناقَش. وشريعتي مُبالغ بليبراليّته، في نظر الإسلاميّين، واشتراكي أكثر من اللازم في رأي المابعد الإسلاميّين. لقد ألهمت أفكاره الثوريّة في الإسلام جماعات اليسار الإسلامي في أنحاء العالم، بمن في ذلك المسلمون الأتراك المعارضون للرأسماليّة وزعيمهم إحسان إلياسيك (Ihsan Eliacik). لكن نموذجه الفكري، مثل نموذج قطب، تطوّر على حساب تحويل الإسلام الدين والروحانيّة، إلى أيديولوجيا للثورة.

4 ـ الحياة الفكريّة

وُلد علي شريعتي في عام 1933 في قرية في محافظة خرسان الشماليّة، حيث أتم تعليمه الابتدائي والثانوي[26]. وكانت والدته من أسرة ملّاك أراضٍ، ووالده مفكّرًا إسلاميًّا محليًّا معروفًا جدًّا، ومعلّمًا أدخل في تدريس تلامذته أعمال المفكّرين الانتقاديّين المعاصرين. وكان والد شريعتي قد أنشأ حركة لم تُعمَّر طويلاً للاشتراكيّين عَبَدة الله، وكان علي عضوًا فيها، ومن خلالها اكتسب تعليمه الانتقادي الإسلامي الأول. وخلال سنوات الدراسة في معهد المعلمين في مشهد، درس العربيّة؛ وفي عام 1956 ترجم **أبو ذر الغفاري: الاشتراكي عابد الله**، وهو قصة الرجل الأسطوري من صحابة الرسول، الذي دعا إلى معارضة الخلفاء الأوائل، وكان مثال المقاتل من أجل العدالة. وتابع شريعتي دراسته في جامعة مشهد بالعربيّة والفرنسيّة. وفي هذه الأثناء انخرط، مع جماعة والده، في إحياء الجبهة الوطنيّة

= Khomeini, Ayatollah Taliqani and Ali Shariati,» *Middle Eastern Studies*, vol. 24, no. 4 (October 1988), pp. 404–431, and Abrahamian, *Radical Islam: Mujahedin of Iran*, chap. 4.

وثمة مناقشات أخرى يمكن أن نجدها في: Kamran Matin, *Recasting Iranian Modernity: International Relations and Social Change* (London: Routledge, 2013).

(25) نُشرت أعمال شريعتي الكاملة في ستة وأربعين مجلدًا إبان احتفال في اسطنبول، في عام 2013. وتُرجم على الأقل 70 في المئة من أعماله إلى العربيّة، ويقال إن كتابه **العودة إلى الذات** باع في مصر مئة ألف نسخة في الثمانينيّات. انظر مقابلة مع سوزان شريعتي على: Beytoote Weblog, 2016, <http://www.beytoote.com/news/cultural-news/jnews7142.html>.

(26) هذه المعلومات عن سيرته مستمدّة من: Abrahamian, *Radical Islam: The Mujahedin of Iran*, chap. 4.

المحظورة ـ وهي حلف سياسي أسّسه في البداية رئيس الوزراء القومي محمد مصدق في أواخر الأربعينيّات. وبسبب هذا النشاط، أمضى شريعتي ورفاقه ثمانية أشهر في السجن. وسافر إلى باريس في عام 1956، وأمضى نحو عقد في عاصمة هذه الدولة الاستعماريّة الكبرى. وتَبَيَّن أن هذه الإقامة في باريس كانت مرحلة فاصلة في سيرته السياسيّة وتطوّره الفكري. وصادفت سنوات باريس تصاعد النضال المعادي للاستعمار في أرجاء العالم، ولا سيّما في أفريقيا، حيث كان لفرنسا الكثير من المستعمرات. وبدأ يدرس الفلسفة في السوربون، وانخرط في السياسة المعادية للإمبرياليّة وفي النشاط الطالبي، ونشر بالفارسيّة صحيفتين معاديتين للنظام.

في هذه الأثناء عمل في ترجمة كتب لكتّاب راديكاليّين وماركسيّين ومستشرقين، مثل تشي غيفارا وجان بول سارتر (Jean ـ Paul Sartre) وفرانز فانون ولوي ماسينيون (Louis Massignon) (وهو باحث في الصوفيّة الإسلاميّة معروف جدًا)، واهتمّ اهتمامًا شديدًا بالاستشراق الغربي والكاثوليكيّة الراديكاليّة. وكان أيضًا مطّلعًا على أفكار علماء الاجتماع الفرنسيّين، مثل ريمون آرون (Raymond Aron) وروجيه غارودي (Roger Garaudy)، وجورج بوليتزر (Georges Politzer)، وعلى الأخص الجدلي الفرنسي البارز جورج غورفيتش (Georges Gurvitch).

لدى عودته إلى إيران في عام 1965، سُجِن شريعتي فورًا ثمانية أشهر بسبب نشاطه السياسي في الخارج. وفي السنوات التالية، أمضى خمسة أعوام في مدينة مشهد يدرّس في كليّة الآداب، ثم أمضى معظم باقي حياته في طهران، حيث بدأ أوفر مراحل عمره إنتاجًا في حياته السياسيّة والفكريّة. وبين عامي 1969 و 1972، حاضر في حسينيّة إرشاد، وهي مركز إسلامي حديث في حي غولهاك شمال طهران. وسُجِّلَ على أشرطة معظم محاضراته، ثم نُشرت في عشرات المجلّدات؛ ومن هذه الكتب، أهمها كتاب متعدّد المجلدات عنوانه *Islami - Shenasi* (أي علوم الإسلام ـ إسلامولوجيا). وقد وزِّعت كتبه هذه على نطاق واسع بين صفوف الشبيبة الإسلاميّة في السبعينيّات.

أغلقت الحكومة مركز الحسينيّة في عام 1972، على أساس أنها أضحت أرضًا خصبة لنشاط مجاهدي خلق، الجماعة الراديكاليّة الإسلاميّة ـ الماركسيّة التي كانت قد شنّت كفاحًا مسلّحًا ضد نظام الشاه. وفي نظر كثيرين، أن مجاهدي خلق هم أبناء رؤية شريعتي السياسيّة، وفي الواقع تحوّل حي غولهاك، بحسب تجربتي الشخصيّة، إلى مكان للنشاطات السريّة المتناغمة مع أفكار شريعتي. ومن ضمن هذه النشاطات مجموعة فُرقان التي أدت

بها ميولها المعادية لرجال الدين إلى أن تغتال أحدهم وتحاول اغتيال آخر بارز، مباشرة بعد الثورة الإيرانيّة.

لكن المؤرّخ إرفاند أبراهاميان يرى أن رجال الدين المحافظين كانوا هم كذلك يعرقلون محاضرات شريعتي في الحسينيّة، لأنهم اشتبهوا في أنه كان يدعو، لا إلى الإسلام، بل إلى فلسفات غربيّة، ولا سيّما علم الاجتماع الماركسي. وبعد إقفال مركز الحسينيّة، اعتُقل شريعتي واتُّهم بأن له علاقة مع منظّمة المجاهدين. وهذه المرّة سُجن ثمانية عشر شهراً. وبعد إطلاق سراحه، ظهرت سلسلة أبحاث عنوانها «الإنسان والإسلام والماركسيّة» في صحيفة **كايهان** الرسميّة الواسعة الانتشار، وقد نُسبت إلى شريعتي. وفي عام 1977، قبل بدء حركة الاحتجاج الثوريّة، تمكن شريعتي من مغادرة البلاد إلى أوروبا. وبعد شهر من وصوله إلى إنكلترا، مات في لندن في ظروف مشبوهة. وأحدث موته أسفًا وحزنا عميقين لدى جماعات المعارضة الإيرانيّة، بمن في ذلك نحن، اليساريّين. وعلى الرغم من أن السلطات البريطانيّة عزت موته إلى أزمة قلبيّة حادّة، فإن الملامة وُجِّهت إلى السافاك، وتحوّل شريعتي إلى **الشهيد** الأول، شهيد الثورة. وأحدث موته، عكس ما أمله الذين نبذوه، تعاظمًا لسمعته، وحوّله إلى أسطورة لدى ملايين المتحمّسين.

5 ـ الماركسيّة الإسلاميّة

إن سر سمعة شريعتي غير المنازَعَة، وسلطته الفكريّة، وما رُؤي فيه من خطر، هو ماركسيّته الإسلاميّة ـ أي محاولته غرس مفاهيم ماركسيّة أساسيّة ـ عن الإمبرياليّة والاستغلال والصراع الطبقي والمجتمع اللاطبقي والبنية التحتيّة والبنية الفوقيّة ـ في تعاليم قادة شيعيّين مثل الإمام علي والإمام الحسين وأبي ذر الغفاري (الذي دعاه شريعتي أول «اشتراكي عابد لله») من أجل طرح مشروع راديكالي محليّ، ونظريّة ثوريّة إيرانيّة[27]. في تلك السنوات المثيرة قبل الثورة، في أواخر السبعينيّات، وعلى مِهاد من الانقسام الكبير اليساري ـ الإسلامي، كانت أفكار شريعتي توفّر أسسًا لصلة استطراديّة بين التيارين السياسيّين، وهي استراتيجيّة كانت ثمة حاجة ماسّة إليها.

في السبعينيّات، بدا أن في إيران تيارين راديكاليّين سياسيّين يرفعان شعار الكفاح المسلّح ضد نظام الشاه: **الأول**، التيار الإسلامي الذي كان تعبيره الناشط مجسّدًا في منظمة مجاهدي خلق التي خلّفت فيها أفكار شريعتي بصمات عميقة؛ **والثاني**، هو التيار

(27) Abedi, «Ali Shariati: The Architect of the 1970 Islamic Revolution in Iran,» p. 230.

الماركسي الذي نظّم نشاطات فدائيّي خلق، وهي حركة حرب عصابات لينينيّة. وعلى الرغم من بنيتهما الطليعيّة، فإن الأصداء الاجتماعيّة لعملياتهما المسلّحة وأثرها في الطبقة السياسيّة كانت هائلة. وقد حاول النظام، لخشيته من النتائج، أن يَحُول دون أي تعاون أو تحالف من أي نوع بين التيارين السياسيّين. وظل القادة الدينيّون غير مبالين بإقامة مثل هذا التحالف أو تشجيعه. بل أنهم لو أقدموا على أمر، فهم لم يكونوا ليتردّدوا في استنكار الماركسيّين علنًا، معربين عن ذلك النوع من عدم الثقة التي تسببت بها الماركسيّة الفجّة بتبعيّتها إلى الاتحاد السوفياتي، وسوء أعمال حزب توده الشيوعي السياسيّة. وإنني أذكر الهجمات المنهجيّة ضد «الماديّين»، التي شنّها رجال دين في مركز الحسينيّة، آية الله مطهّري وآية الله مفتّح، وكذلك مهدي بازركان، أول رئيس وزراء في الجمهوريّة الإسلاميّة، في مسجد قُبا في غولهاك، في خريف عام 1977 [28]. لكن على غير ما جرى فيه هؤلاء القادة الدينيّون، كان الموقف العام لدى علي شريعتي، الأوسع نفوذًا، هو موقف ضد المذهبيّة أو ضد شجب الماركسيّين بصفتهم كفرة أو لاأخلاقيّين. على الضد، كان شريعتي يمتدح «اليسار الثوري» لأنهم «يعملون لفائدة الشعب المحروم»[29]. في ذلك الوقت، حين كانت الدول الإسلاميّة المؤيّدة للغرب تدعم التيار الإسلامي، على أنه العدو الأيديولوجي الذي سيقوّض المعارضة الماركسيّة، كانت نظرة شريعتي القائلة إن تُوَحَّد القوّتين، تُعَدّ سياسيًا خطرة. وليس غريبًا، أن نظام الشاه حاول أن يبث الشك والانقسام. في هذه المحاولة جرى في عام 1977 نحل نصوص أساسيّة إلى شريعتي في صحيفة **كايهان** اليوميّة التي تصدرها الحكومة، تضمّنت ذمًّا للماركسيّة[30].

هل كان شريعتي، آنذاك، ماركسيًّا متخفّيًا في ثوب إسلامي؟ لا شك في أن شريعتي لم يكن ماركسيًّا، لكنه كان يَعدّ نفسه اشتراكيًّا، وكان متأثرًا فعلاً بأفكار ماركس الاجتماعيّة.

---

(28) في ردة فعل على هذه الهجمات، كتبتُ، وكنتُ لا أزال طالبًا جامعيًا، رسالة رد، وأرسلتُها إلى المسجد الذي نظّم هذه المحاضرات المسائيّة الحيويّة. وفي آخر أمسيات المحاضرات، ناقش آية الله مطهّري رسالتي.

(29) Ali Shariati, *Jahatgiri-ye Tabaqati-e Islam* [Class Bias of Islam], in: *Collected Works* (Tehran: [n. p.], 1980), vol. 10, p. 16.

(30) نُشرت ترجمة النص الإنكليزيّة في الولايات المتحدة تحت عنوان الماركسيّة ومغالطات غربيّة أخرى. وقد تمكنتُ من قراءة النص الأصلي بالفارسيّة في عام 1977، فوجدت فروقًا كبيرة في النبرة والتركيز، وكذلك بعض المواقع المحذوفة، بين النصين الإنكليزي والفارسي. فالنص الفارسي، مثلاً، ينتهي بتنصّل ماركس الشهير: «أنا ماركس، ولست ماركسيًّا»، الذي قاله حين خاب ظنه بماركسيّي زمانه بعدما حوّروا أفكاره. هذا التصريح لم يُنشر في الكتاب بالإنكليزيّة. انظر: Bayat, «Karl Marx and Ali Shariati: A Critique of an Islamic Critique of Marxism,» pp. 19–41.

حتى نُقل عنه قوله «لو لم أكن مؤمنًا لكنتُ ماركسيًّا»[31]. وقد صرّح المُلحِد جان بول سارتر في شأن دين شريعتي بقوله: «لو خُيِّرت في واحد [دين] لاخترت دين شريعتي». لقد استمد شريعتي الكثير من المفاهيم الماركسيّة، وطبّقها منهجيًا في أعماله النقديّة. ويرى المؤرّخ إرفاند أبراهاميان، أن موقف شريعتي المتناقض تجاه ماركس نجم من رؤيته لثلاثة ماركس، لا ماركس واحد. **الأول** هو ماركس الشاب الذي كان يغلب عليه أنه فيلسوف يراه شريعتي معاديًا بشدّة للدين، واختزاليًّا [Reductionist] في الاقتصاد، وملحدًا. وماركس **الثاني**، في نظر شريعتي، هو ماركس الناضج، وعالم الاجتماع الذي اكتشف قوانين الحركة في المجتمعات، فطوّر نظريّة الحتميّة التاريخيّة، ودعا إلى مفاهيم التطبيق العملي والممارسة الثوريّة. أما ماركس **الثالث**، الشيخ، فكان يميل إلى أن يكون سياسيًّا، رأى شريعتي، في سياقِه ذاته، ساسةً ماركسيّين آخرين مثل كارل كاوتسكي (Karl Kautsky) وفريدرك إنجلز (Friedrich Engels) وحتى جوزف ستالين (Joseph Stalin)، الذين، في رأيه، تنازلوا عن مثاليات الطبقات المقموعة في ممارستهم السياسة. لقد رفض شريعتي ماركس الأول والثالث، لكنه اختار الثاني[32].

في كتاب **الإنسان والإسلام والماركسيّة**، ينتقد شريعتي الفلسفات الإنسانويّة (Humanist) الغربيّة، ولا سيّما الماركسيّة، مستندًا إلى «نظرة إسلاميّة للإنسان» تتّسم بالراديكاليّة. ويقول شريعتي إن الفلسفات الغربيّة، ومنها الليبراليّة والوجوديّة والماركسيّة، لا تخلو من النظرة الإنسانويّة، لكن هذه الإنسانويّة ماديّة. فالإنسانويّة الغربيّة متأصّلة في النظرة الميثولوجيّة الإغريقيّة التي يجري فيها باستمرار صراع بين البشريّة والآلهة، الذين يسعون إلى إبقاء الإنسان في الظلام والجهالة. هنا تُنسَب إلى الإنسان قيمة أعلى من قيمة الآلهة. لكن، في رأي شريعتي، يقيم هذا النوع من الإنسانويّة مسافة بين الإنسان والإله. وقد أخطأ جميع الإنسانويّين الغربيّين الكبار، من دنيس ديدرو (Denis Diderot) وفولتير إلى لودفيغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach) وماركس، بمساواتهم بين الآلهة الإغريقيّة المستبدّين والمعادين للبشر، والآلهة الروحيّين، مثل أهورامزدا وراما والطاو والمسيح والله. لذلك، لمّا كان الفلاسفة الغربيّون قد أخطأوا بتعميمهم التمييز بين البشر والله/الروحانيّة، فإن إنسانويتهم تبقى دنيويّة وماديّة لا سماويّة. وهذا يفسّر لماذا لا تختلف «المجتمعات الشيوعيّة» كثيرًا عن مثيلاتها البرجوازيّة الصغيرة في فهمها البشر؛ ففي كليهما كل شيء

(31) استشهد بها عبد الكريم سروش، محاضرة عامة، جامعة كوينز، كينغستون - كندا، 14 آذار/مارس 2015.
(32) Abrahamian, *Radical Islam: The Mujahedin of Iran*, chap. 4.

يبلغ الأوج عند الإنسان، وكلاهما يُغفل «البعد الروحاني في الجوهر البشري»[33]. والواقع أن الإنسانويّة الغربيّة ملحدةٌ فعلاً بمعنىً آخر، كما يرى شريعتي، في أنها تعتبر أن الإنسان يمتلك ضميرًا خلقيًّا يشكّل قيمَهُ، ولذلك فهو يعمل بوصفه بديلاً من الله. والفلسفات الإنسانويّة الغربيّة، بإقامتها مسافةً بين الإنسان والله، تبدي جهلها للديانات الشرقيّة، مثل الهندوسيّة والإسلام والصوفيّة، المؤسّسة على الوحدة، لا المسافة، بين الله والإنسان. فالإنسانويّة الشرقيّة، بخلاف الغربيّة، هي سماويّة.

في حين يرى ماركس، استنادًا إلى الإنسانويّة الإغريقيّة، أن الدين تكوين لا عقلاني يُبنَى على أساس عجز الإنسان، فإن شريعتي يعتقد أن المفاهيم الدينيّة، مثل الجنة والجحيم، عقلانيّة وعلميّة. وعلاوة على ذلك، يخالف شريعتي نظرة ماركس التي ترى في الدين والأخلاق والفضائل، أنها عناصر من «البنية الفوقيّة» (Superstructure) تشكّلها القوى الاقتصاديّة. وفي النموذج الماركسي، لا يملك الإنسان لا الاستقلال ولا صفة النُبل، ولا أي مكانة مهمّة في التاريخ؛ ولافتقاره إلى الوسيلة، فهو مخلوق بيئته. وبالنتيجة، ليست الأحداث التاريخيّة في نظر ماركس من نتائج عمل البشر، بل هي من فعل التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقاته. لذا، في رأي شريعتي، أين هي مكانة جميع هؤلاء الشهداء في التاريخ، وتلك الانتفاضات الاجتماعيّة والثورات كلها في الفكر الماركسي؟ وفي الحقيقة، أن الماركسيّة التي تفتخر بأنها انتقاد لا هوادة فيه للرأسماليّة، إنما انتهت إلى أن تُشارك عدوّها القيم ذاتها ـ الإنتاجيّة، الآليّة، التكنو ـ بيروقراطيّة، الاكتسابيّة (Acquisitiveness)، التنافسيّة الاقتصاديّة، والماديّة. ويرى شريعتي أن الإسلام وحده يمتلك الإنسانويّة الحقيقيّة. ففي الإسلام الإنسانويّة هي مجموعة من القيم الإلهيّة التي تصنع خلقيّات الإنسان والأديان والإرث الثقافي. وفي مفهوم «التوحيد» الإسلامي، الإنسان كائن مركّب من نقائض، فهو يملك الجوهر الثنائي للتراب والروح الإلهيّة، للرماد والله؛ ولديه الإرادة لاختيار أحدهما لا الآخر. وينجم من ذلك، أولاً، أن الإنسان في الإسلام يمتلك النُبل، لا في ذات النُبل، بل في العلاقة مع الله؛ وثانيًا، أن للبشريّة القدر وكذلك الخيار. وامتلاك الإنسان الخيار يلقي عليه «المسؤوليّة» ليرفع ذاته من «التراب» باتجاه الوحدة مع الله. هذه المسؤوليّة، في نظر شريعتي، هي مفهوم حاسم للغاية، تتّسع نتائجه في نظره، من الفلسفة واللاهوت، إلى الصراع السياسي. في هذا السياق، يدعو شريعتي ضمنًا، جماهير العالم الثالث عمومًا، والمسلمين خصوصًا، إلى رفع ذواتهم من العبوديّة إلى الحريّة، ليصبحوا «أوصياء الله

---

(33) Shariati, *Marxism and Other Western Fallacies*, p. 21.

في الأرض»[34]. وتقتضي «مسؤوليّة تحرير أنفسنا» الاتكال على النفس ـ وبعبارة أوضح الاعتماد على الذات ثقافيًا وسياسيًا واستراتيجيًا، وهذا يعني بلغة الحرب الباردة «لا شرق ولا غرب»، لا رأسماليّة ولا شيوعيّة، بل «عودة إلى الذات» ـ إلى الذات التاريخيّة والثقافيّة والدينيّة ـ وهذه فكرة لها صدى عند قطب.

مع انتقاد شريعتي الفلسفة الإنسانويّة الماركسيّة، فإنه تبنّى نظريّة ماركس الاجتماعيّة، نظريّة التاريخ. ففي كتابيه الأخيرين **الانحياز الطبقي في الإسلام**، **وأمّة وإمامة**، استخدم شريعتي منهجيًّا المفاهيم الماركسيّة في شرحه الاقتصاد السياسي في الإسلام، ولو أنه حاول إعادة صوغها لتلائم الخصوصيّة التاريخيّة في إيران والشرق الأوسط. فمثلاً، استعار نظريّته عن المعرفة، من الماركسيّة، لكنه في النهاية اتجه نحو علم الظواهر (Phenomenology)[35]. غير أنه عكَسَ البنية الفوقيّة (Superstructure) الأيديولوجيّة عند ماركس إلى بنية تحتيّة أيديولوجيّة، من أجل التشديد على دور الأفكار والإيمان والعقيدة الشيعيّة في السياسة والتحويل الاقتصادي. وحوّل مجتمعه الخالي من الطبقات إلى مجتمع «إلهي»؛ وبدت حتميّته التاريخيّة أشبه بإرادة الله؛ ولم يقتصر مفهومه للطبقة، المتأثر بمفكّر علم الاجتماع الفرنسي البارز جورج غورفيتش في الستينيّات، على الطبقة الاقتصاديّة وحدها التي تتكوّن بواسطة مصالح ماديّة، بل شمل الطبقة السياسيّة أيضًا التي تتكوّن بواسطة المعتقدات الدينيّة والرموز والتقاليد والعادات والنُّظُم الثقافيّة. ومع هذا المفهوم السياسي للطبقة، ارتأى شريعتي أن في العالم الثالث، ولا سيّما الشرق الأوسط الإسلامي، الطبقة الوحيدة القادرة على إحداث تغيير عميق وتوفير قيادة، ليست البروليتاريا، بل الطبقة الفكريّة ـ خصوصًا، طلاب الجامعات والوسط المثقف. واعتبر أن هذه الصيغة مهمّة لأن التشكيل الطبقي الإيراني، بالمعنى الماركسي، ليس سوى في طوره الوليد ـ وهو مختلف جدًا عن التجربة الأوروبيّة، حيث «يتعاطى المفكر مع عامل اجتاز ثلاثة قرون في العصور الوسطى وقرنين في النظام الرأسماليّ»، وحيث البروليتاريا «بلغت مرحلة عالية من النماء والوعي بالذات. «أما في إيران، «فليس لدينا بعد طبقة عاملة في مجتمعنا. ما لدينا هو جماعات»[36].

(34) هذا المفهوم شبيه بتشبيه ماركس الهيغيلي، لتطوّر الطبقة من أن تكون «في ذاتها» إلى أن تصبح «لذاتها».

(35) Akhavi, «Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatollah Khomeini, Ayatollah Taliqani and Ali Shariati,» p. 407.

(36) Ali Shariati, *Entizar* [Awaiting] (Tehran: [n. p.], 1979), p. 1, and Ali Shariati, *What Is to Be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance* (Houston, TX: Institute for Research and Islamic Studies, 1986), pp. 9-23.

بينما كان شريعتي يعدّل في بعض المفاهيم الماركسيّة، كان أيضًا يعدّل عددًا من المفاهيم الأساسيّة في الإسلام. ففي نظره، قصة قابيل وهابيل التوراتيّة، ليست سوى ترميز للـ«حتميّة التاريخيّة» الماركسيّة ـ التي هي الصراع الطبقي بين الظالمين/ المستغِلّين الذين يمثلهم قابيل، والمظلومين/ المستغَلّين الذين يرمز إليهم هابيل. لكن هذه القوى ليست طبقات اقتصاديّة كما في النظام الماركسي؛ إنها «طبقات سياسيّة». أي إن شريعتي يؤكّد أوليّة السياسيّ على الاقتصادي، وأوليّة الجماهير على الطبقات الاقتصاديّة، بوصفها عوامل التغيير التاريخي، في تمثيل الحتميّة التاريخيّة عند تطبيقها على الوضع الخاص في إيران.

لقد كان هذا ملائمًا تمامًا للإسلام الشيعي في إيران، الذي قال شريعتي إنه يمتاز من الأديان الأخرى، لأن له قدرة أكبر على أن يكون أيديولوجيا ثوريّة. بعبارة أخرى، كان الإسلام الشيعي عنصرًا أساسيًا في «البنية التحتيّة الأيديولوجيّة» لتحويل المجتمع وتكوين بنيته الاقتصاديّة[37]. في هذا المفهوم، لا يعني الـ«انتظار»، أي الترقُّب لفرج الإمام الثاني عشر المنتظَر، انتظارًا ساكنًا للعدالة؛ بل يعني الانخراط الناشط في الصراع ضد الظلم لتحقيق العدالة. وهو صراع، بحسب الحتميّة التاريخيّة عند شريعتي، النصر فيه مؤكّد. لكن الشيعيّة نفسها ليست مجرّدة من الصراع؛ لأنها معرّضة لصراع شديد بين الظالمين والمظلومين. فالظالمون يحاولون تحويل الشيعيّة إلى دين هيمنة، إلى «شيعيّة صفويّة»، بينما يتّخذها المظلومون عقيدة للتحرير، كما تتجسّد في العلويّة، أي «الشيعيّة الحمراء» التي كان بطلها التاريخي الإمام الحسين. ويلقي شريعتي بأثقل المسؤوليّة على العلماء، لأنهم أنشأوا الشيعيّة الظالمة أو عزّزوها. وبسبب بساطة العلماء الفكريّة، وقَدَريّتهم، وسيطرتهم الاحتكاريّة على تأويل الدين، بحسب شريعتي، فقد أبقوا «الإسلام الحقيقي» بعيدًا من الجماهير، فيما أدّى تحالفهم مع النُّخَب السياسيّة والاقتصاديّة إلى تحويل الشيعيّة من عقيدة ثوريّة إلى أيديولوجيا محافظة في خدمة السلطة. وبينما أصر شريعتي، عكس فانون، على الإحياء النقدي للإرث الديني في الصراع ضد الإمبرياليّة، فإنه عارض بشدّة أي شكل من «الحكومة الدينيّة». ذلك أن «النتيجة الطبيعيّة لمثل هذه الحكومة هي الدكتاتوريّة، لأن العالِم الديني يرى في نفسه ممثلاً لله يُبلغ أمره إلى الأرض»[38].

لهذا، لم تكن الأسباب التي كوّنت موقف شريعتي حيال القوى السياسيّة، ما إذا كانت دينيّة أو غير دينيّة، بل كم إنها ثوريّة. كذلك، في رأيه، ينبغي ألاّ ينطبق مفهوم «الكفر» أبدًا

(37) Abrahamian, *Radical Islam: The Mujahedin of Iran*, chap. 4.

(38) Muhammad Sahimi, «Shariati on Religious Government,» *Tehran Bureau*, 31 August 2009.

على «الذين ينكرون وجود الله والروح»؛ بل، على الذين لا يرغبون في عمل «ملموس» من أجل قضيّة التحرير، أي إقامة «مجتمع إلهي لا طبقي»[39]. وبناء عليه، رفض شريعتي، خلافًا لمعظم رجال الدين، أن يذمّ الماركسيّين على أساس أنهم ماديّون وملحدون ولا أخلاقيّون فلسفيًّا، و«كفّار». بل إنه وجّه نقدًا إلى طبقة علماء الدين وعلّة وجودهم، «الفقه». وأعلن شريعتي أن «مساجدنا، واليسار الثوري، ومبشّرينا [المستضعَفين]، يعملون لصالح المحرومين وضد المبذّرين والمُترَفين. «لكن» علماءنا الذين يعلّمون الفقه ويُصدرون الفتاوى يمينيّو الميل، رأسماليّون ومحافظون؛ وببساطة، فقهنا في خدمة الرأسماليّة»[40]. ثم عرض شريعتي فهمًا مختلفًا تمامًا للشيعيّة بصفتها أيديولوجيا صراع طبقي:

«إنه قِصر نظر أن ننظر إلى الشيعيّة على أنها صراع بين علي وأبي بكر أو عمر. ذلك أن الشيعيّة كانت استمرارًا لحركة ناضلت، في الثقافة الإنسانيّة، ولا سيّما في تاريخ الثقافة الإبراهيميّة، ضد التفاوت والاستغلال والإكراه والظلم، من أجل صون «التوحيد»؛ لقد قاتلت من أجل وحدة البشر ضد العنصريّة، ومن أجل العدالة الطبقيّة ضد حكم القلّة والإذعان، ومن أجل الحقوق ضد الخداع والجهل والسحر. في تاريخ الإسلام، كان هذا الصراع يتجسّد في المعركة بين النبي وهيمنة القلّة في قريش؛ ثم بين الإسلام والإمبراطوريّتين الفارسيّة والرومانيّة. وعندما تحوّل الإسلام نفسه إلى نظام في خدمة السلطة الحاكمة، واصلت الشيعيّة... التي تمثّلت الآن في الإمام علي، أداء المهمّة التاريخيّة في الصراع من أجل الحريّة والعدالة»[41].

6 ـ العالم ـ ثالثيّة

لم تكن مقاربة شريعتي لأقلمة الماركسيّة وحيدة في هذا المنعطف من تاريخ العالم الثالث. فالواقع، أنه مثّل نزعة نموذجيّة لدى كثير من المفكرين الراديكاليّين في المرحلة المابعد استعماريّة، والناشطين المعادين للاستعمار في العالم النامي. فكل من فرانز فانون وإيميه سيزير (Aimé Césaire) وكوامي نكروما (Kwame Nkrumah)، وجوليوس نيريري (Julius Nyerere) وجومو كينياتا (Jomo Kenyatta) وأحمد بن بلّه، باشروا مشاريع سياسيّة ـ اقتصاديّة «بديلة»، كانت مبنيّة على رفض قاطع للرأسماليّة، مع تركيز على الموارد والقيم والمؤسّسات الوطنيّة والمحليّة.

---

(39) من: Ali Shariati, *Islamology* ([n. p.], 1972), ورد في: Abrahamian, Radical Islam: *The Mujahedin of Iran*, p. 117.

(40) Shariati, *Jahatgiri-ye Tabaqati-e Islam*, vol. 10, pp. 37 38.

(41) Ali Shariati, «*Bazyabi-ye Huwiyyat-e Irani- Islami,*» in: Collected Works, vol. 27, pp. 304–305. (الترجمة إلى الإنكليزيّة للمؤلّف).

لقد تبنّوا الجماعيّة الماركسيّة وخلقيّات المساواة من أجل أن يدمجوها بقيمهم المحليّة التحريريّة، لتعبيد طريق ثالث في استراتيجيّة الإنماء. فكتب جوليوس نيريري، الرئيس التنزاني، في عام 1962:

«أساس الاشتراكيّة الأفريقيّة وهدفها الأسرة... «الرابطة العائلية» تمثّل اشتراكيتنا. إنها مناقضة للرأسماليّة التي تسعى إلى إقامة مجتمع سعيد بناء على استغلال الإنسان للإنسان؛ وهي مناقضة كذلك للاشتراكيّة العقائديّة التي تسعى إلى إقامة مجتمع سعيد بفلسفة الصراع الحتمي بين الإنسان والإنسان. نحن، في أفريقيا، لدينا حاجة إلى أن «نهتدي» للاشتراكيّة، أكبر من حاجتنا إلى أن «يعلّمونا» الديمقراطيّة. فكلا الأمرين [أي الاشتراكيّة والديمقراطيّة ـ المترجم] مغروس في المجتمع التقليدي الذي أنشأنا»[42].

في معظم الحالات، انتهت استراتيجيّة الطريق الثالث هذه، إلى أنواع من «الاشتراكيّات المحليّة»، ومنها الاشتراكية العربيّة والبعثيّة والأفريقيّة، وكذلك إلى «الطريق غير الرأسمالي في الإنماء». وسياسيًّا تجسّد هذا في «شعبويّة العالم الثالث»، وهي نمط نظام انحاز إلى أيديولوجيا واستراتيجيّة إنماء قوميّتين، تقومان اجتماعيًّا على دعم الجماهير الشعبيّة (العمّال والفلاحين والفقراء) وفي الوقت نفسه تعزيز سياسة رأسماليّة الدولة الاقتصاديّة، غالبًا في نظام حكم متسلّط[43]. وكان هذا النظام سبيكة أيديولوجيّة تجمع القوميّة مع الراديكاليّة، وعدم التبعيّة ومعاداة العقيدة التصنيعيّة والرأسماليّة. وألقى هذا النمط من التفكير اللوم الكامل بالتخلف الإنمائي العام لدى شعوب العالم الثالث، على عاتق تبعيّتها الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة للإمبرياليّة الغربيّة. واعتنق مثقفو العالم الثالث الراديكاليّون عمومًا في حقبة ما بعد الحرب [العالميّة الثانية ـ المترجم] هذه النظرة الأيديولوجيّة، على الرغم من أنهم اختلفوا في درجة انتمائهم إلى الاشتراكيّة، ومعاداة الرأسماليّة والعقيدة التصنيعيّة والديمقراطيّة.

---

(42) Julius Nyerere, *Freedom and Unity: «Uhumna Umoja»* (London: Oxford University Press, 1962),

ورد في: Gavin Kitching, *Development and Underdevelopment in Historical Perspective* (London: Methuen, 1982), pp. 64-65.

(43) استخدم باحثون أكاديميون، مثل غافين كتشنغ، هذه العبارة لوصف نموذج تنمويّ خاص، حل مكان «الاستقامة القديمة» باعتماد الإنتاج على نطاق صغير، بدلًا من النطاق الكبير، والزراعة بدلًا من الصناعة، والتطوير الريفي بدلاً من المدني. انظر: Gavin Kitching, *Development and Underdevelopment in Historical Perspective* (Maidenhead, Berkshire, UK: Open University Press, 1982).

كانت هذه النزعة الأيديولوجيّة تضرب جذورها في «نموذج التبعيّة» ـ كما وصفه، على الخصوص، خبراء الاقتصاد الأمريكيّون اللاتينيّون، مثل راول بريبيش (Raul Prebisch) في أربعينيّات القرن العشرين، وطوّره في ما بعد ونشره مفكّرون، مثل أندريه غوندر فرانك (André Gunder Frank) وفرديناندو كردوسو (Ferdinando Cardoso)، وثيوتونيو دوس سانتوس (Theotonio Dos Santos)، في الستينيّات والسبعينيّات. لقد تضمّن نموذج التبعيّة انتقادًا أساسيًّا لنظريّة التحديث التي فسّرت «التخلّف الإنمائي» لدى دول العالم الثالث بفكرة المرحلة الطبيعيّة في تطوّرها النهائي نحو مرحلة أعلى من «الاستهلاك الجماهيري». وشدّد هذا النموذج على أن العلاقة العضويّة بين هذه البلدان واقتصاد الغرب الرأسمالي، ستسرّع هذا «الانطلاق»[44]. لكن عزا أولئك المفكّرون، على النقيض، التخلّف الإنمائي في العالم الثالث، إلى إلحاقه بأطراف (Periphery) النظام الرأسمالي العالمي، أي «المركز»، بواسطة الاستعمار والتبادل غير المتكافئ والاستعمار الجديد[45]. لكن بالنظر إلى علاقات الهيمنة بين المركز والأطراف، تبقى وحدة القياس في التحليل هي المناطق والشعوب والبلدان، لا الطبقات الاجتماعيّة. فالبلدان أو الشعوب كانت تُعدّ واقعة تحت استغلال البلدان الرأسماليّة المتطورة وسيطرتها. وهذا يعني أن الصراع ضد الإمبرياليّة في بلد تابع، يتطلّب استراتيجيّة وحدة وطنيّة تنضوي فيها الطبقات كلها، بمن فيها العمال والفلاحون والفقراء والطلاب والطبقات الوسطى القديمة والجديدة، والبرجوازيّة الوطنيّة، في جبهة موحّدة.

لقد كانت النزعة العالم ثالثيّة أيضًا نتاجًا للظروف الاجتماعيّة الاقتصاديّة في هذه الدول الجديدة. فمعظم هذه البلدان كان مستعمرات أو خضع لتبعيّة الاستعمار الجديد. لقد كان للاستعمار أثر مدمّر في تسيج هذه المستعمرات الاجتماعي والاقتصادي، فشوّه ثقافتها المحليّة وتقاليدها ونُظُم قِيَمها. وفي مواجهة ذلك، طوّرت الطبقة السياسيّة والفكريّة مقاومة قويّة ضد التكنولوجيا والنزعة التصنيعيّة الغربيّة، بصفتهما تجسيدًا للسيطرة الثقافيّة.

في إيران، جاءت ردّة الفعل الباكرة من الكاتب البارز جلال آل أحمد، في مؤلّفه المتين *Gharbzadegi* (التسميم التغريبي) الذي تحوّل إلى كتاب مقدّس لدى الناشطين اليساريّين

---

(44) Walt W. Rostow, *Stages of Economic Growth: A Non-communist Manifesto* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1960), pp. 4–16.

(45) Andre Gunder Frank: *The Development of Underdevelopment* (New York: Monthly Review Press, 1966), and *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil* (New York: Monthly Review Press, 1967).

والقوميّين والإسلاميّين، في ذلك الزمن السابق للثورة[46]. في هذا المؤلَّف، شن آل أحمد هجومًا قويًا على النزعة التصنيعيّة الرأسماليّة وأثرها الوخيم في مواقع الاقتصاد المحلي. فاشتكى بقوله: «ما إن تستقر الآلة [الحديثة] في المدن والقرى، أكانت طاحونة ميكانيكيّة أو مصنع نسيج، فإنها تسرّح العمّال في الصناعة المحليّة، وتجعل مطاحن النواعير المائيّة بالية، وأنوال النسيج اليدويّة فائضة على الحاجة، وبذلك تُدَمَّر حرفة السجاد، والبُسُط، واللبّاد»[47]. كان آل أحمد عضوًا في حزب توده الشيوعي، ونادى بإحياء الشيعيّة، على أنها الأيديولوجيا الوحيدة التي تستطيع أن تواجه التسميم التغريبي.

تسبب الاستعمار الرأسمالي أيضًا بشعور قوي من الوحدة القوميّة والنفور من الهيمنة الأجنبيّة. وتكوّنت من هذا المزيج من القوميّة ومعاداة الرأسماليّة أيديولوجيا انتقائيّة لدى المثقفين الراديكاليّين في العالم مابعد الاستعماري. وانتشرت مفاهيم الطبقة والصراع الطبقي، لكن حجبتها مفاهيم الشعب والأمة والجماهير، أو أعيد تعريفها لتتناسب مع إطار الفكر القومي/المعادي للرأسمالية. لذلك عرّف شريعتي الطبقة، لا بصفتها كائنًا اقتصاديًّا، بل أساسًا بكونها تشكيلاً سياسيًا ذي «طبقة مثقفة ملتزمة» هي بمثابة قوة دافعة في المجتمع. وكان جوليوس نيريري مقتنعًا بأن مفهوم الصراع الطبقي لم يكن ينطبق على مجتمع كمجتمع تنزانيا، الذي نُظِّم على أساس الـ ujamaa، أي الرابطة العائليّة. وقال إن هذه الرابطة تتميّز بالتلاقي لا بصراع المصالح بين الأعضاء. والأمر الذي زاد في تعزيز هذه الانتقائيّة الأيديولوجيّة هو أن معظم هذه المجتمعات كان لا يزال في المراحل الأولى من التصنيع، لذلك طغت جماهير الفلاحين وفقراء المدن وموظفي الدولة على طبقة العمّال الصناعيّين الصغيرة.

بينما كانت الإمبرياليّة الغربيّة وديناميّات العالم الثالث الداخليّة تدفع المفكّرين الراديكاليّين إلى اعتناق القوميّة ومعاداة الرأسماليّة والعدالة الاجتماعيّة الماركسيّة، كانت السياسات القمعيّة في الكتلة السوفياتيّة تسبب ضجر هؤلاء المفكرين من العقيدة الماركسيّة ـ اللينينيّة. هذه الفئة المثقفة استاءت من خضوع أحزابها الشيوعيّة للاتحاد السوفياتي، وروّعها القمع السوفياتي للمعارضة الديمقراطيّة في المجر في عام 1956، ثم في تشيكوسلوفاكيا في عام 1968، وكذلك قمع الأصوات المعارِضة في الكتلة الشيوعيّة.

---

(46) نُشر كتاب جلال آل أحمد *Gharbzadegi* باللغة الإنكليزية باسم: Jalal Al-i Ahmad, *A Plague from the West* (Berkeley, CA: Mizan Press, 1984).

وكانت عبارة «westoxification» قد نحتها الفيلسوف المحافظ أحمد فريد.

(47) Jalal Al-i Ahmad, *Gharbzadegi* ([n. p.: n. pb.], 1962), p. 49.

إلا أن قطاعات أخرى من فئة مثقفي ما بعد الاستعمار، إما أنها ظلت غير مدركة لهذه التطورات، وإما رفضت المزاعم عن الفظائع الستالينيّة وعدّتها هراءً برجوازيًا ودعاية إمبرياليّة. ومكث كثير منهم على مواقفِ أحزابهم الشيوعيّة الماركسيّة المستقيمة.

7 ـ الأفكار قوّة ماديّة

في نظر البعض، مثل علي شريعتي، جاءت فكرة «العودة إلى الذات»، لتعبّر عن التحرير من الإمبرياليّة، بالعودة إلى الهويّة القوميّة والقيم المحليّة والإرث الثقافي. وفي كل من أمريكا اللاتينيّة والشرق الأوسط، كان الدين، وهو شكلٌ عميق الجذور من الثقافة، يؤدي دور لغة التحرير، وأما في أفريقيا، فأدّت النظم الثقافيّة والمؤسّسية السابقة للاستعمار، دور العناصر الضروريّة للاعتماد الأيديولوجي على الذات. وفي أمريكا اللاتينيّة، تضافرت الكاثوليكيّة الراديكاليّة ولاهوت التحرير مع الاشتراكيّة الماركسيّة والحركة النقابيّة، وفي الشرق الأوسط برز الإسلام السياسي لغةً بديلةً للصراع القومي والمعادي للإمبرياليّة، بموازاة الاشتراكيّة الماركسيّة، وغالبًا بمنافسة معها. ولجأ علي شريعتي، مِثل كثير من نظرائه في العالم الثالث، إلى الإسلام الشيعي، للإعراب عن أيديولوجيا سياسيّة وشكلٍ ثقافي، كان يرى أن له جذورًا عميقة في نفوس الإيرانيّين العاديّين. فولّف الإسلام مع العدالة الاجتماعيّة الماركسيّة، ليطلق إعادة تشكيله الإسلاميّة سبيلاً إلى تحرير أمته. ووفّر «إسلامـ[ـه] الأحمر» إطارًا يمكن فيه لكل من المسلمين واليسار العلماني أن يجدوا مسارًا مشتركًا في جهودهم الثورية.

في الواقع، كان هذا الإسلام الأحمر هو الذي هيمن على مخيّلة أبطال ثوريّين علمانيّين، مثل خسرو غولسورخي ـ الصحافي والشاعر الماركسي الذي ألقى، قبل أن يعدمه نظام الشاه، دفاعًا مدهشًا في المحكمة العسكريّة في عام 1974[48]. قال في المحاكمة المتلفزة: «أبدأ ملاحظاتي بقول للإمام الحسين، شهيد شعوب الشرق الأوسط الكبير... أنا ماركسي ـ لينيني، لكنني سعيت من أجل العدالة الاجتماعيّة أولاً في الإسلام، ثم وصلت إلى الاشتراكيّة»[49]. وأعلن مخاطبًا القضاة العسكريّين القساة، قائلاً «سأتولى

---

(48) اعتُقل خسرو غولسورخي وأحد عشر ناشطًا آخر من مؤيّدي فدائيي خلق، واتُّهموا بالتآمر لإلحاق الأذى بأفراد في الأسرة المالكة في عام 1972. ولما بُثّت محاكمتهم العسكريّة في التلفزة، عام 1973، رفض غولسورخي ورفيقه كرامة الله دانشيان أن يطلبا الرحمة من الشاه، فأُعدِما. انظر: Behrooz, *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*, pp. 69-70.

(49) شريط دفاع غولسورخي متوافر على الشبكة الدوليّة، انظر: «Khosro Golsorkhi,» uploaded 8 February 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=buTlBLGdUfo>.

شخصيًّا الدفاع عن نفسي في محكمة لا أعترف لا بقانونيّتها ولا بشرعيّتها. وبصفتي ماركسيًّا، فإن مناشدتي موجّهة إلى الجماهير والتاريخ. كلّما هاجمتموني ازددتُ افتخارًا؛ وكلّما ابتعدتُ عنكم، وكلّما اقتربت من الشعب؛ وكلّما كرهتم معتقداتي، ازداد العطف والحُنُوّ عليّ لدى الجماهير. حتى لو دفنتموني ـ وستفعلون حتمًا ـ فسيصنع الشعب رايات وأناشيد من جثتي». في نظر شبيبة السبعينيّات، مثلي، الذين كانوا يراقبون هذا الأداء الرائع حيًا عبر التلفزيون، عبّر غولسورخي عن مشاعر حشود من الثوريّين الذين تجاوزوا الانقسام بين الإسلام واليسار، بالمراهنة على التوجّه التقدّمي الذي مثّله هؤلاء المثقفون، ولا سيّما شريعتي. ولا عجبَ أن شريعتي، في أثناء الثورة الإيرانيّة، برز مثقفًا ثوريًا لا مضارع له؛ فكانت صورته تُحمَل، ليردّد ملايين المتظاهرين لقبه «معلم ـ ي ـ إنقلاب» (المعلّم الثوري). وكانت الأناشيد المعادية للرأسماليّة مثل «إنقاذ المستضعَفين: هذا هو شعار الشعب» (nejat - e mostaz'afin shoar - e mellat - e mast)، أو «نظام الرأسماليّة لا بد من تفكيكه» (nezam - e saramaye - dari nabood bayad gardad)، تعبّر عن المشاعر الراديكاليّة التي اعتنقها الماركسيّون وشريعتي. وكانت كتابات شريعتي ومحاضراته، تُنسَخ أو تُسجَّل، ثم توزَّع على نطاق واسع، حتى في المدارس، وبين سكان الأرياف. كان والدي القليل العلم يمتلك نسخه الخاصّة منها، وكانت صديقة لوالدتي تقرأ كل ما تجده من شريعتي. وكانت كل مجموعة كتب يملكها طلاب في المعاهد تقريبًا، تضم كتب شريعتي العديدة. وأُنشِئت مؤسّسة بعد الثورة لطباعة أعماله ونشرها وتوزيعها، وهي الآن في ستة وأربعين مجلّدًا، في العالم. وقيل إن آية الله الخميني قرأ كل مؤلفات شريعتي (وآل أحمد)[50]، وقد امتدح العلماء المحافظون في الثمانينيّات هذا المثقف المعارض لرجال الدين، بسبب شعبيّته الهائلة. لقد أمدّ شريعتي الذي ترجم كتاب تشي غيفارا **حرب العصابات**، بأفكاره، أيديولوجيا ومجاهدي خلق، تنظيم حرب العصابات الذي نما بعد الثورة ليصبح حركة جماهيريّة لها تأثير اجتماعي وسياسي كبير. وظلت مفاهيم شريعتي «العودة إلى الذات» و«لا شرق ولا غرب»، سياسة مركزيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة، مخطوطة في الدستور. وغذّى توجّه مشروع شريعتي المعادي للرأسماليّة التفكير السياسي لدى كثيرين من المتديّنين واليساريّين، الذين تولّوا مسؤوليات في المؤسّسات الجديدة

(50) وفقًا لرجل الدين جلال الدين فارسي، استشهد به عالم السياسة أمير نبوي (Amir Nabavi)، تموز/يوليو 2016.

في الجمهوريّة الإسلاميّة. وتحوّلت اشتراكيّته الإسلاميّة، مع أفكار الناشطين في اليسار الماركسي، إلى المرجع الأيديولوجيّ للسياسات الراديكاليّة والحركات الشعبيّة التي برزت مباشرة بعد الثورة الإيرانيّة في الأقاليم والجامعات والأحياء والمزارع والمصانع. ويناقش الفصل الثالث هذه المسارات الثوريّة.

الفصل الثالث

الثورة في الحياة اليوميّة

تتضمّن الأحداث الثوريّة، في الأحوال النموذجيّة، اندلاع حركات شعبيّة مختلفة من أجل تأكيد مطالب الشعب، والمشاركة في جني «ثمار الثورة». ويفتح انهيار آلة الدولة وتهافُت إشراف الشرطة، مجالاً استثنائيًّا للجماعات المرؤوسة كي تنخرط في جهود غير عاديّة، ترمي إلى تحقيق الذات، وإعادة توزيع السلطة والممتلكات وإتاحة الفرص. وفي إيران، بعد أيام معدودة من سقوط الشاه، تحرّك العمّال الصناعيّون وفقراء المدن وصغار الفلّاحين والمجتمع الأكاديمي وصغار ضبّاط سلاح الطيران، من أجل وضع اليد أو التدخّل في تنظيم أماكن العمل وأحياء المدن والمجتمعات الريفيّة والجامعات والوحدات العسكريّة، بإنشاء مجالس شورى (لجان شعبيّة). وجسّدت مجالس الشورى في آن معًا، الأداة الإداريّة والطموح السياسي لدى هذه الحركات الشعبيّة؛ ودخلت مبادئُها في نصوص دستور الجمهوريّة الإسلاميّة. لقد برزت إجراءات راديكاليّة ديمقراطية شبيهة، على درجات متفاوتة، في معظم ثورات السبعينيّات من القرن العشرين ـ من الثورة السندينيّة في نيكاراغوا، إلى ثورات البرتغال وأنغولا والموزامبيق، وكذلك تشيلي في عهد سلفادور أليندي. وتاقت هذه الحركات إلى إنشاء نظم امتلاك بديلة، لتقليص عدم المساواة في السلطة والتملُّك. كانت تلك حركات من أزمنة استثنائيّة، في لحظات ثوريّة من التمزّق ـ بوجود دول مختلّة وظيفيًّا، واقتصاد معطّل، ووعي شعبي جديد، ورؤى طوباويّة ـ وهي لحظات تعقّد السرديّات المعهودة للحركات الاجتماعيّة التي يُفترَض أنها «جزء عادي من العمليّة السياسيّة»[1]. لم تكن هذه الأحداث، في تلك الأوقات الاستثنائيّة، مجرّد أعمال

(1) Jeff Goodwin and James Jasper, eds., *The Social Movements Reader: Cases and Concepts* (Oxford: Wiley Blackwell, 2015), p. 9.

جماعيّة مدعومة من أجل إجبار السلطات على عمل إصلاحات بأسلوب منظّم؛ بل خاضت أعمالاً مباشرة لإعادة تنظيم المؤسّسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي قَوْلَبت حياة الشعب الجماعيّة. لقد تجاوزت هذه الحركات في العمق والمدى، ما يسمّى «الأفقيّة» (Horizontalidad)، أي المبادرات الشعبيّة الراديكاليّة للحكم الذاتي، التي ظهرت في الأرجنتين، بعد أزمة عام 2001 الماليّة[2]. ترمز هذه الحركات والتغيّرات التي أدخلتها إلى الثورة في اليوم العادي؛ وقد عبّرت عمّا تعنيه الثورة في نظر القاعدة الشعبيّة.

إنني أسلّط الضوء، بإعادة رواية قصّة الشورى، ولا سيّما مجالس العمّال في إيران، التي هي مثالٌ على توق الشعب الشامل نحو ديمقراطيّة القاعدة الشعبيّة وإعادة التوزيع، أُسلّط الضوء على ديناميّات المسارات والاستراتيجيات الثوريّة التي وسمت ثورات السبعينيّات[3]. لم تجد هذه المسارات الراديكاليّة سوى القليل من المداخل إلى الربيع العربي، وظهر بذلك الفارق الأساسي بين الربيع العربي وثورات السبعينيّات. ففي حين حصلت المسارات الراديكاليّة من هذا النوع في الثورة الإيرانيّة، على إسهام فكري وعملي واسع، من اليسارَيْن العلماني والديني (الماركسيّين وأتباع شريعتي)، كَبَحت مسارَها النزعاتُ الإصلاحيّة والمناخُ النيوليبرالي في الثورات العربيّة.

1 ـ حركات الشورى

سقط الشاه بعد ثمانية عشر شهراً من حركات الاحتجاج والإضراب الوطني العام المنظَّم الذي بلغ ذروته بيومَي التمرّد المسلّح في 10 و11 شباط/ فبراير 1979، وهو تمرّد مهّد الطريق لإقامة الجمهوريّة الإسلاميّة. وبين سقوط النظام القديم وتفتّح النظام الجديد، أُتيحت فرصة سياسيّة استثنائيّة، استفاد منها المواطنون المرؤوسون من أجل المطالبة بتحقيق الذات في الشوارع والمزارع والأحياء والجامعات والمصانع ومكاتب الحكومة، وحتى في الجيش. لم تكن هذه الأعمّال مجرّد فوضى ـ ففي الواقع، لم تتوافر أدلة عن

---

(2) Marina Sitrin, *Every day Revolution: Horizontalism and Autonomy in Argentina* (London: Zed Books, 2012).

(3) أجريتُ بحثًا ميدانيًا مدة سنة (1980-1981)، شمل استقصاءً في أربعة عشر مصنعًا كبيرًا في طهران وتبريز وأراك. انظر Asef Bayat, *Workers and Revolution in Iran* (London: Zed Books, 1978), and Asef Bayat, «Labor and Democracy,» in: Houshang Amirahmadi and Manoucher Parvin, eds., *Post-revolutionary Iran* (Boulder, CO: Westview Press, 1988), pp. 41 55.

والأعمال الأخرى المنشورة عن مجالس المصانع، تشمل: Saeed Rahnema, «Work Councils in Iran: The Illusion of Worker Control,» *Economic and Industrial Democracy*, vol. 13, no. 1 (February 1992), pp. 69–94.

هجمات على مواطنين أو ممتلكات من أجل مصلحة انتهازيّة شخصيّة. بل أظهرت هذه الأعمّال مسعى حثيثًا إلى الحكم الذاتي، وإعادة توزيع الخيرات الاجتماعيّة، وإقامة نظام بديل، في ظروف كان فيها نظام الأوضاع القديمة ممزقًا. كان رجال الأعمّال قد غادروا الشركات؛ وهجر المسؤولون المصانع؛ ورحل الأغنياء عن أملاكهم في فورة الهروب إلى الغرب، بينما توقفت الأعمّال التجاريّة الزراعيّة وورش البناء عن العمل، وتشوّش الوضع في المدارس والمعاهد. ولملء الفراغ، تحرّك الثوريّون والناس العاديّون ليتسلّموا الأمور ويديروا هذه المنشآت بإقامة مجالس شورى شعبيّة.

كانت الجامعات أول مَن شهد هذا التغيير. وهي كانت مهد النشاط الثوري منذ بدء حركة الاحتجاج في خريف 1977. وأسّست جماعات الطلاب، من فئات متعدّدة ماركسيّة ومجاهدين يساريّة وإسلاميّة، مَقارّ رئاسيّة في حرم الكليّات. وبواسطة المكاتب والتجهيزات والكتب والمنشورات، استخدموا هذه المَقارّ لعقد اجتماعات ومناقشة العمليّة السياسية، وتنظيم نشاطات خارج المنهاج ومتابعة التحشيد. وما إن انهار نظام الشاه، حتى دعا الطلاب والموظفون إلى إنشاء مجالس جامعيّة تضم تمثيلاً للأساتذة والموظفين والطلاب، من أجل اتخاذ القرارات ديمقراطيًّا، في شأن إدارة الجامعة. وهلِعت الحكومة الجديدة، حين دعا الطلّاب إلى انتخاب الرؤساء، والمشاركة في وضع المنهاج، وأن يكونوا ضمن بنية الإدارة.

بينما كان الطلاب منشغلين بالحرم الجامعي والسياسة في الشارع، شن فقراء النزوح الريفي والمدن حملة استيلاء مدهشة على الأراضي العامة، على الخصوص، فتوسّعت المناطق الحضريّة على نطاق استثنائي. وتضاعفت منطقة طهران مرتين في سنتين فقط؛ وتطوّر نحو خمسمئة ألف هكتار من الأرض على هذا النحو بين عامي 1979 و1983. وبعد سقوط الشاه بأيام فقط، كان كثيرون من نازحي الأرياف قد سارعوا إلى المدن لقطف ثمار الثورة ـ الإسكان المجاني الذي كان بعض رجال الدين البارزين قد وعد به المواطنين المسحوقين. وفي تلك الأيام المضطربة، حين كانت النُّخَب الإسلاميّة وجماعات اليسار العلماني تتنافس بشدّة لكسب الدعم الشعبي، استفاد فقراء المدن من هذه الفرصة ليتقدّموا بمطالبهم الخاصّة، بمواقع في المدينة والأرصفة والأراضي الحضريّة والشقق الخاوية والفنادق المهجورة. وفي الأحياء الفقيرة والمجتمعات العشوائيّة، أقام السكّان الفقراء مجالس أحياء، بمساعدة منظمات اليسار لإدارة الأحياء المحليّة وتلبية حاجاتها. كانت مجالس الأحياء التي ظهرت جزئيًّا في مجتمعات جوار، برزت في أثناء الثورة من أجل معالجة المتاعب التي سببها الإضراب العام، وهي ترمي إلى حماية المجتمعات المحليّة وإدارتها وتحسينها، من خلال مشاركة السكّان؛ وقد عملَت تجسيدًا للبعد المدني في

الثورة[4]. وفي عام 1980، تبنّت مدينة أصفهان هذه المبادرة رسميًّا، وتبعتها طهران وباقي المراكز المدنيّة والريفيّة[5].

اعتمادًا على فكرة «الأرض لحارثيها» استقطبت حركات الفلاّحين عددًا كبيرًا من الريفيّين، ولا سيّما الفلاحين غير المالكين لأرض، وصغار المالكين (الذين يملكون أقل من خمسة هكتارات) في المحافظات الشماليّة والغربيّة، للاستيلاء على مزارع كانت للدولة وكبار الملاّكين، ولطلب الإعفاء من الديون المستحقّة للمصارف[6]. ونظم المزارعون عرائض جماعيّة، واحتجوا على مكاتب الحكومة، ونظموا حركة اعتصام وتظاهر في الشوارع، وبذلك رفعوا المسألة الزراعيّة إلى قمة جدول الأعمّال السياسي. ولم يتحرّك فقراء الريف بدعم الجماعات الماركسيّة وحدهم للاستيلاء على المزارع، بل إن الدولة الإسلاميّة نفسها بدأت تستولي على الممتلكات التي كانت تملكها شخصيّات بارزة في النظام القديم، وتُحوّل الإشراف عليها إلى مؤسّسة المحرومين التي أُنشئت حديثًا. ووُضعت مساحات شاسعة من الأراضي الخصبة في تركمن صحراء ودشت كركان وكردستان، تحت إدارة الجماعات اليساريّة التي كانت قد اكتسبت تأييدًا لدى السكان المحليّين. وحُوِّلَت الأراضي المصادَرة إلى شورى الفلاحين لإدارتها جماعيًّا، بينما أوكِلت إلى المجالس المحليّة مهمّة إدارة الشؤون المدنيّة. وحين زرتُ مدينتي بندر تركمان وتركمن صحراء في عام 1980، كانتا تحت إدارة مجلسٍ ماركسيٍّ للمدينة. وكانت في المدينة مشاعر علمانيّة واضحة مختلفة، وحيويّة ثقافيّة وسياسيّة غير مألوفة، يُعبَّر عنها باللباس والملصقات واللوحات والميادين العامّة. وليس القصد هنا، إبداء صورة ورديّة لتجربة السيادة الشعبيّة في أثناء الثورة الإيرانيّة. فقد كان ثمة عدد من العوائق، منها اليساريّة المفرطة الحماسة، وصعوبة الوصول إلى إجماع، ومشكلة تكوين المؤسّسات، وانتهازيّة بعض المشاركين، وفوق كل شيء، قمع الدولة الجديدة. واستمرّت مبادرات الطلاب نحو سنتين قبل أن يرسل الرئيس بني صدر مئات من الباسداران المسلّحين من أجل «تحرير» حرم الكليّات من

(4) لمزيد من التفاصيل، انظر: Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997).

(5) عن مجالس المدن، انظر: Kian Tajbakhsh, «Political Decentralization and the Creation of Local Government in Iran: Consolidation or Transformation of Theocratic State,» *Social Research*, vol. 67, no. 2 (Summer 2000), pp. 377–404, and Morad Saghafi, «Tashkil Showra-ha: Mo'jeze-i ke Nashod,» [The Councils: The Miracle That Wasn't], *Gofto-Gou*, vol. 20 (Summer 1998).

(6) هذه الفقرة تعتمد على: Ahmad Ashraf, «Dehghanan, Zamin va Enghelab» [Peasants, Land, and the Revolution], in: Ahmad Ashraf, *Kitab-e Agah: Masa'el-e Arzi va Dehghani* (Tehran: Enteshart-e Agah, 1982).

الجماعات الماركسيّة المعارضة، في عرض استثنائي للقوة. وفي صلاة أحد أيام الجمعة في نيسان/أبريل 1980، أوضح آية الله الخميني تمامًا: «إننا لا نخشى العقوبات الاقتصاديّة أو التدخل العسكري. ما نخشاه هو الجامعات الغربيّة وتدريب الشبيبة على مصالح الغرب أو الشرق»[7]. ولتعزيز السلطة، أقفلت الحكومة الجامعات ثلاث سنوات (1980 ـ 1983)، لتتيح الوقت لبرنامج الثورة الثقافيّة الناشئة حديثًا، كي «تطهّر» التعليم العالي من «الآثار الشرقيّة والغربيّة». وتسبّبت مجالس الفلاحين والاستيلاء على الأراضي بردة فعل واسعة الانتشار. فشن الملاّكون الزراعيّون الأغنياء ومؤيّدوهم حملة في إعلام الدولة، ونظّموا ردًا جماعيًّا للدفاع عن ممتلكاتهم، وسعوا إلى الحصول على فتاوى دينيّة من كبار رجال الدين، ضد الاستيلاء غير الشرعي على الأرض، بينما حاولت الحكومة تهدئة الفلاحين غير الملاّكين، فوعدتهم بتوزيع الأرض عليهم. لكن ردة الفعل الدراماتيكي الأشد، صدرت عن آية الله الخميني الذي أمر بعمليّة عسكريّة لقمع الجماعات اليساريّة وحلفائها المحليّين في كردستان في عام 1980، وشنّ حرب دامت تسعة أيام في غونباد كافوس.

نجم عن هذا بروز حركات اجتماعيّة قويّة للحكم الذاتي والمسؤوليّة الجماعيّة، جسّدها إنشاء مجالس الشورى الشعبيّة. ومع أن هذه الإجراءات التقدّميّة تزعزعت بسرعة إلى حدّ ما، إلا أن آثارها البعيدة المدى ظهرت في سنوات لاحقة. فتحقق لحركة الفلاحين من أجل حيازة أرض، ما أرادته جزئيًا في قانون الإصلاح الزراعي في عام 1986، بعد سنوات من تلكّؤ رجال الدين المحافظين وكبار ملاّك الأرض، على الرغم من أن مجلس الوصاية خفّف مشروع الإصلاح في ما بعد[8]. وفي هذه الأثناء، اكتسبت جهود تطوير الحياة الريفيّة دفعًا جديدًا. لقد شهدتُ بنفسي هذا التغيير في قريتي جنوب طهران، التي حدث فيها تطوّر مدهش. ففي أوائل التسعينيّات، رأيت شبانًا يتولّون بأنفسهم إدارة المجتمع وتطويره، بواسطة مجلس شورى القرية الذي عمل بجدّ لرصف الطرق ومدّ الكهرباء والماء الجاري، بينما كان يعمل من أجل استمداد الغاز الطبيعي إلى منازل القريّة. وحَوّلت مدرستان وثانويّةٌ، القرويّين إلى متعلّمين، بينما أُنشئ مسجدٌ جديد مثير للإعجاب، فصار مركزاً ثقافيًّا لمجتمع القرية. وكان بناء مكتبة جديدة على جدول الأعمال. والواضح أن شبيبة القرية اكتسبت ثقة كبارها، وأضحى الناس الآن يفضّلون الكفاءة على أفضليّة السن. كانت هذه التطوّرات جديدة عليّ، وعلى حياة القرية. والواقع أن فكرة نظام الشورى والالتزام المدني

(7) Muhammad Sahimi, «‹Cultural Revolution› Redux,» *Tehran Bureau*, 11 May 2010.

(8) Asghar Schirazi, *The Problem of Land Reform in the Islamic Republic of Iran: Complications and Consequences of an Islamic Reform Policy* (Berlin: Verlag Das Arabische Buch, 1987).

على المستوى الوطني، قد عادت إلى السطح في التسعينيّات بعد سنوات الحرب الثماني مع العراق (1980 ـ 1988)، وازدادت نماءً بعدما انتُخب محمّد خاتمي رئيسًا في عام 1997. وفي أكثر الانتخابات حريّةً، لاختيار شاغلي مئتي ألف منصب في المجالس الإقليميّة والمدنيّة والمحليّة، في عام 1999، تولّى ألوف من المستشارين الإصلاحيّين مسؤوليّة إدارة الحياة المدنيّة على مستويات مختلفة، فتوسّع تطبيق الديمقراطيّة المحليّة في القاعدة الشعبيّة[9].

هذه كلها كانت النتائج البعيدة المدى للاندفاعة التقدّميّة التي حفزتها الثورة. وفي عام 1979، كانت الرغبة في نظام الشورى، بوصفه تجسيدًا لديمقراطيّة القاعدة الشعبيّة، كانت من القوة إلى حد أن قلة من المحافظين فقط استطاعت أن تعارضه. وإلى جانب الماركسيّين والمجاهدين اليساريّين، صدر أشد دفاع حماسةً، عن رجل الدين الليبرالي الذي يحظى بإعجاب واسع، آية الله طالقاني، شريك شريعتي الذي أدى موته المفاجئ في عام 1979، والعطف الواسع الذي أثاره، إلى دفع قوي لفكرة نظام الشورى في الأوساط العامّة. وناقشت الإذاعة والتلفزيون والصحافة المطبوعة حسنات فكرة توسيع العمل بنظام الشورى، حتى إن فكرة الشورى هذه، بوصفها تنظيمًا للإدارة الشعبيّة في القرى والمدن وأماكن العمل، شقّت طريقها إلى الدستور الجديد. كانت شورى العمّال التجربة الدافعة الأقوى، فجسّدت ما كانت الثورة تعنيه للعمّال، وكيف أنها انتشرت في المعامل. لقد جسّدت الفكرةُ للحال، استراتيجيّةً لحماية الوظائف، وتحويل الحياة العمليّة إلى ممارسة ديمقراطيّة، والتدخّل في تنظيم الإنتاج.

2 ـ الثورة في المصانع

بعد سقوط الشاه مباشرة، حين بدأ العمّال الإيرانيّون يعودون إلى العمل، في أثر أشهر من الإضرابات العامة، وجد كثيرون منهم مصانعهم مقفلة، وقد غاب مديروها، وتوقّف التزوّد بالمواد الخام، وفقدوا أعمالهم. فأدّت هذه الظروف القاسيّة، مع تصاعد مبادئ التقرير الذاتي، إلى دفع الشعب العامل للاستيلاء على المواقع الصناعيّة من أجل أن يديروها بأنفسهم، بإقامة مجالس شورى العمّال. وقد أبدى اليسار الديني والعلماني تأييدًا حماسيًّا لهذا الأمر.

في أوائل عام 1981، في وسط نهوض المجتمع المدنيّ، والنزاع الداخلي في الحكومة،

(9) Tajbakhsh, «Political Decentralization and the Creation of Local Government in Iran: Consolidation or Transformation of Theocratic State».

بدأتُ سبعةَ أشهر من البحث في أربعة عشر مصنعًا في جوار طهران وتبريز وأراك، كي أفهم وأوثّق ما كانت تعنيه الثورة للشعب العامل، وكيف تجلّى هذا في حياتهم العمليّة[10]. كان العمّال قد نظموا لتوّهم إضرابات عامّة استثنائيّة، شلّت عمليًّا الاقتصاد وإدارة الدولة؛ وفي هذا السياق انتابت العمّال آمالٌ، واكتسبوا حقوقًا جديدة، كانوا يتمنّونها في حياتهم العمليّة. ومع أن العمّال، في نظام عملهم الجماعيّ، التحقوا بالنضال الثوري بعد الطلاب أو تجار البازار، إلا أن نشاطهم المتفرّق منذ مطلع عام 1978، انضمّ إلى الإضراب العام

(10) تحتاج قصة حصولي على تصريح (من وزارة العمل) لزيارة المعامل، إلى مجال آخر، إلا أن هذا التصريح استغرق أكثر من شهرين انتقالًا من مكتب حكومي إلى آخر؛ إذ لم يكن أي موظف رسميّ مستعدًا لتحمّل مسؤوليّة منح التصريح. فكان بعضهم يقول لي «المصانع متفجّرة، وحضورك قد يثير إضرابات». وكان آخرون يرفضون طلبي، فيقولون «مَن يعلم، قد تكون شيوعيًّا» أو «عميل وكالة الاستخبارات المركزيّة». وكانت إجابتهم تُظهر بوضوح القلق العميق لدى رسميّي الدولة من حركة النشاط وموجة الاضطراب التي غمرت المواقع الصناعيّة في تلك الأزمنة المتقلقلة. كانت تلك أشهرًا متقلةً جدًا وغير ملائمة لإجراء بحث في المعامل الإيرانيّة؛ إذ كان معظمها متفجّرًا حقًّا، كما قال لي المسؤولون في وزارة العمل. فكثيرًا ما أحدث وجودي ومقابلاتي فيها، نزاعًا بين العمّال ذوي العقائد المتضادّة. وفي بعض الأوقات، كنت أعجز عن إكمال الدراسة لأنني شعرت بخطر خسران ما حصلتُ عليه. وفي مصنع كبير في تبريز (ماشين سازي)، العمّال فيه جميعهم تقريبًا أذريّون عرقيًّا، أرسل المدير جاسوسًا لمرافقتي ولنقل تقرير عما كان العمّال يقولون لي في المقابلات. وفي مرّة، أنهيت المقابلات، استعدادًا للمغادرة يومذاك، فأخبرني مساعد الإدارة أن المدير يريد أن يراني قبل مغادرتي. لم تكن تلك إشارة جيدة، كما توجّست. وفي مكتبه الكبير، وبعد حديث قصير، أعرب فيه المدير عن تقديره للبحث، وما إلى ذلك، سألني إذا كان يستطيع «الاستماع إلى الأشرطة المسجّلة»، لأنه، كما قال «أريد أن أعرف ما كانت شكاوى العمّال، لأتمكّن من مساعدتهم». قلت له إنني لا أستطيع أن أعطيه الأشرطة، «لأن ذلك ينتهك الثقة التي أولاني إياها العمّال في حديثهم إليّ؛ مثل الطبيب الذي يحتفظ بسر سجلّات مرضاه». وقد تجاذبنا النقاش ثلاثين دقيقة، وقلت له في النهاية إنني سأراجع الأشرطة، وآتي إليه بها في اليوم التالي؛ إذ كنت أنوي إجراء البحث في المركز الطبي في المعمل. في ذلك الوقت، علمتُ أنني لن أعود أبدًا. وفي الطريق من مجمّع المعمل الكئيب الذي كان يغمره الثلج الكثيف، أخذتُ أركض، خوفًا من أن يتبعني حراس المعمل، ويستولوا على الأشرطة. وشعرت قطعًا بأمان أكبر عند اللجوء إلى مأوى في ثكنة عسكريّة (في أجاب شير، حيث منحني المأوى ضابطٌ صديق)، ومع أن الثكنة كانت هدفًا محتملًا للطائرات العراقيّة، إلا أنها منحتني من الأمان أكثر مما شعرت به وأنا أحوم حول ذلك المعمل المراقَب باستمرار.

اضطررتُ إلى إنهاء زياراتي الميدانيّة، حين تبدّل الجو السياسي في البلاد تبدّلًا دراماتيكيًّا في صيف 1981، بعدما فجّر مجاهدو خلق مقر رئاسة حزب الجمهوريّة الإسلاميّة، فقُتل 72 من كبار مسؤوليه. وتلا ذلك حادثة هرب الرئيس المعزول بني صدر المثيرة من البلاد، مع قائد المجاهدين إلى باريس، وبداية الكفاح المسلّح ضد الجمهوريّة الإسلاميّة. فخيّم على الطرق والأحياء وأماكن العمل جو الرهبة. وصارت المواقع الصناعيّة أهدافًا لحملة واسعة من القمع والاعتقال. وفي مصنع فانوس، في حي بارس في طهران، رأيت نحو اثني عشر رجلًا من باسداران آتين مسرعين ليبحثوا عن أعضاء في الشورى، من أجل اعتقالهم. وفي مصنع السيارات في طهران أمسكوا بثلاثة وسبعين عاملًا في يوم واحد. واختُطف قائد الشورى، وهو مؤيّد للمجاهدين، من أمام بوابة المصنع؛ وبعد أيام قليلة قُتل بالرصاص. وفي ذروة هذه العملية الأمنيّة، توقّفتُ عن الذهاب إلى المصانع؛ إذ لم أكن أعلم ما يحدث بالضبط في تلك الأماكن التي زرتها والناس الذين تحدّثت إليهم. وكل ما كان في إمكاني أن أفعله هو قراءة قوائم العمّال الموقوفين، في الصحافة اليوميّة، لأعثر على أسماء أعرفها من الذين قابلتهم وحادثتهم قبل أسابيع أو أيام في المعامل.

بعد تشرين الأول/أكتوبر 1978، في أثر يوم الجمعة الدامي في طهران، الذي أجبر الشاه على فرض الحكم العرفي في البلاد. وهكذا، حين ركن سبعون ألف عامل في قطاع النفط، وأربعون ألفًا في صناعة الصلب، وثلاثون ألفًا في السكك الحديد، أدوات عملهم جانبًا، تبدّلت حركة احتجاج العمّال، مع انتشار الإضرابات كالنار في الهشيم، لتشمل القطاعات الأساسيّة، في النفط والاتصالات والنقل والخدمات العامة والمصارف والجمارك، وحتى صناعة السينما وتلفزيون الدولة، في مدى زمني قصير(11).

عند سقوط نظام الشاه، في 11 شباط/فبراير 1979، بدأ العمّال يعودون إلى عملهم، ليجدوا أنفسهم مكبّلين ومصانعهم مفلسة، أو ليجدوا أمامهم المصانع الملوّثة نفسها، والمديرين ذاتهم، وفي حالات كثيرة، الرؤساء نفسهم. لقد خلّف الاضطرابُ الثوري، وهربُ رجال الأعمّال، وإقفالُ الشركات الأجنبيّة والمحليّة، ملايين العمّال بلا عمل، بينما كانت الثورة، لأجل السخرية، قد عزّزت آمالهم. ومع أن الحكومة الموقتة رصدت 85 مليون ريال تقريبًا في قروض لدعم الإنتاج، إلا أن الربع استُخدِم فقط، وبذلك أُجبِرَت الحكومة الجديدة على تأميم 483 وحدة إنتاج والإشراف عليها. وأدى سُخط العمّال إلى حركة غير مألوفة للعاطلين، ليطالبوا بعمل. وانتظم العاطلون من العمل وطنيًّا، يساندهم الطلاب الناشطون والجماعات اليساريّة، وبدأوا تظاهرات حاشدة واعتصامات وإضرابات عن الطعام؛ وتقاتلوا مع ميليشيات الباسداران، وتفاوضوا مع الحكومة لتحقيق مطالبهم. وتحشّد العمّال في أرجاء البلاد، وبلغت أعمال احتجاجهم الذروة في أول أيار/مايو، عيد العمّال 1979، حين سار نحو خمسمئة ألف رجل وامرأة، مع القوى الاشتراكيّة، في شوارع مدن إيران الكبرى. لكن الاحتجاجات خبت جذوتها عند اندلاع الحرب الإيرانيّة ـ العراقيّة في أيلول/سبتمبر 1980، بسبب قمع المعارضة، والخلاف الداخلي، وعلى الخصوص، بفعل نجاح حركة الاحتجاج؛ إذ حصل كثيرون من العاطلين على تعويض من تعطّلهم من العمل، أو وجدوا أعمّالاً في مواقع الاقتصاد غير الحكومي، أو عادوا إلى العمل.

إلا أن الذين عادوا إلى العمل واجهوا إدارة معادية وهرميّة التنظيم، كثيراً ما هدّدتهم بالإقفال والصرف، وتسبّبت في إثارة نزاعات في أماكن العمل. وفي الشهر الأول وحده بعد الثورة، احتجّ خمسون ألف عامل ضد قرارات الصرف من العمل والإقفال، وطالبوا

(11) Bayat, *Workers and Revolution in Iran*, pp. 79–81.

بدفع الأجر في أثناء الإضراب العام. واستمرّت مسيرات الاحتجاج الجماهيريّة في الأشهر الخمسة التالية[12]. وفي الكثير من المعامل، ومنها نحو خمسمئة شركة يملكها أجانب أو مرتبطة بالنظام القديم، وضع العمّال يدهم على الإدارة بسهولة، لأن الإدارة السابقة انهارت. غير أن المؤسّسات المملوكة محليًّا أيضًا أضحت هدفًا لاستيلاء العمّال، على الرغم من معارضة المالكين الشديدة؛ إذ صار العمّال الآن يسعون إلى نظام جديد لوضعهم. وحين زرتُ مصنع معادن بارس في طهران، مثلاً، كان مجلس الشورى الذي يمثل تسعمئة عامل، في غمرة نزاع مرير مع المدير في شأن مَن له السلطة لإدارة المصنع. وقد رفض مجلس الشورى توسط الحكومة لتعيين إدارة جديدة. واعترض أحد قادة الشورى قائلاً: «هؤلاء الرجال لطالما قمعونا؛ فكيف يمكن للحكومة أن تعيّنهم مديرين؟». وعبّر عامل شيخ بغضب قائلاً: «لن نتحمّلهم أبدًا، ولن نقبل هذا العبء، ما دامت الدماء تجري في عروقنا».

مع تنامي الوعي المتمرّد الجديد، كان العمّال يريدون الآن تثوير مكان عملهم، وتطهير الرؤساء والمشرفين «المستبدين»، وكشف مخبري السافاك، وردم هوّة عدم المساواة في الأجر والمناصب، وأن «يتدخّلوا» في إدارة مكان العمل. وكان على شورى العمّال أن تجسّد هذه المطالب وتخدمها، بوصفها بنية إداريّة لتحقيقها. وأصبح التحرّي في شأن العناصر القمعيّة في المعامل، بمن فيهم عملاء الشاه السريّون، إحدى أوائل المهمات التي أخذها العمّال على عاتقهم - وأضحت لجان التحرّي هذه في بعض المصانع أساسًا لمجالس هذه المصانع في ما بعد. وفي بعض المصانع، مِثل أرج في طهران، حاكمت الجمعيّات العموميّة لجميع العمّال «العناصر المستبدّة» وطردتهم من موقع العمل. وفي مصنع «ياماها» لصنع الدراجات الناريّة في قزوين، طردت الشورى مديرَيْن للإنتاج والإدارة، وفي ما بعد طردوا سبعة آخرين. حتى إن بعثة من العمّال توجّهت إلى المكتب المركزي في طهران، من أجل طرد المدير وكبار المساهمين. وروى لي أحد أعضاء الشورى قائلاً: «بقي العمّال هناك ثلاثة أيام لحماية الوثائق كيلا تصل إلى أيدي موظفي المكتب»[13]. وفي بعض المصانع، استخدم العمّال حتى استخبارات قسم الوثائق الوطنيّة (DND)، لكشف العناصر المشتبه بها. وفي شركة إيران كار، أدى التحرّي إلى كشف أحد عشر مخبرًا في السافاك. وفي خمسة من اثني عشر مصنعًا زرتها في بحثي، كان «ممثلو العمال» مستخدَمين رسميًّا في السافاك.

(12) لمطالعة جدولي لاحتجاجات العمّال في إيران بعد الثورة، انظر: Ibid., pp. 104–105.

(13) مقابلتي مع عضو الشورى، في آذار/مارس 1981. المقابلات كلها المذكورة هنا جرت بين كانون الثاني/يناير وتموز/يوليو 1981، حين كنت أزور المصانع في بحثي؛ انظر أيضًا: Ibid., pp. 118-119.

علاوة على هذا، كان الكثير من نقابات أماكن العمل المرخَّص لها في عهد الشاه، يخترَقَها مخبرو الشرطة السريّة ومكتب الأمن أو شرطة المعمل، لمراقبة نشاط العمّال باستمرار. وبعد الثورة، كُشف عن كثيرين من هؤلاء العمّال المخبرين، وصرفتهم الشورى من العمل. لكن النظام الإسلامي الجديد أعاد توظيف بعض هؤلاء المصروفين. والحقيقة أن المجلس الثوري للجمهوريّة الإسلاميّة وحكومة رئيس الوزراء محمد علي رجائي، استباقًا لمبادرة العمّال، أنشأ «أجهزة تطهير»، في آب/أغسطس 1980، من أجل «تنظيف وحدات الإنتاج من مؤامرات عملاء الغرب والشرق، والنظام البهلوي المهزوم»، وهذا إجراء أخذ يقلِق بعض العمال الناشطين الذين بدأوا مثل هذه المبادرات[14].

لقد كانت عمليّة تطهير المصانع من الموظفين الفاسدين أو عناصر النظام السابق، من ضمن مسعى أوسع لدى العمّال، من أجل ترسيخ مبدأ المساواة في أماكن العمل. كانت الشورى مصرّة على تضييق الفوارق المفرطة في الأجور والمناصب والبدلات، وإزالة العزل المكاني وفق المراتب. وقد أزالت التراتب المكاني بين المديرين والمهندسين والعمال اليدويّين، حتى يتناول جميع الموظفين، أيًا كانت مراتبهم الطعام، وكذلك يلعبوا ويصلّوا، في الأماكن ذاتها. وعمدت مجالس شورى، مثل شورى مصنع كاتربيلر، إلى اقتطاع الرواتب العالية غير المتناسبة، ورفعت الأجور المتدنّية. وساوت في منح أماكن ركن السيارات، وراقبت سجّلات التغيّب عن العمل، بغض النظر عن المناصب.

شملت هذه الإجراءات النساء أيضًا، اللواتي شكّلن نسبة ضئيلة من عمال المصنع. واعترفت مجالس الشورى اليساريّة، على الخصوص، بدور المرأة في تمثيل العمّال في القيادة. وفي معمل زاغروس في طهران، حضرتُ اجتماعًا مشتركًا لأعضاء الإدارة والشورى، وكان عدد جيد منهم نساء. وفي مصنع تجميع تلفزيونات فيليبس، حيث نسبة النساء العاملات عالية، كانت هناك امرأة حازمة حبلى، وعلمتُ في ما بعد أنها عضو في منظمة بايكار الماويّة، وكانت تعمل جنبًا إلى جنب العمال الرجال، ومنهم أكبر آغا، أحد المؤمنين بأفكار شريعتي، وكانت تلك المرأة من أقوى العمال الناشطين إلهامًا، الذين قابلتهم. وعقدتُ مع أكبر آغا في ما بعد صداقة، خارج مكان العمل. ودعاني إلى منزله في نارماك للقاء زوجته ومراهقَيْن من أولاده، فرووا لي قصصًا ممتعة عن حياتهم، وألقوا لي أضواء نادرة المثيل على عالم العمل والطبقة العاملة، في عهد الشاه وبعده.

في حين كانت المساواة في الأجر والمرتبة والمكان تتعزّز، فُرض فصل الجنسين في

---

(14) Ibid.

ما بعد في النظام الإسلامي الجديد، فأُجبِرت كثيرات من النساء العاملات على المكوث في بيوتهن، أو الانضمام إلى النضال من أجل المساواة الجندريّة.

3 ـ حدود الإشراف

لا شك في أن محاولات تسريح العناصر القمعيّة كانت جزءًا من مسألة أعم، تتعلق بالسؤال: مَن يتولّى الإشراف على أماكن العمل. كانت القوانين الداخليّة في شورى مصنع معادن بارس، تقضي أن «واجب الشورى التدخُّل في كل شؤون المصنع، أي في الشراء والبيع والتسعير وطلب المواد الخام»[15]. ولهذا الغرض انتَخب العمّالُ مجلسَ شورى من اثني عشر رجلاً، تحادثوا في ما بعد مع القسم المالي لمعرفة وضع الشركة المالي. وقد اكتشف المجلس محاولة المالك تحويل أموال من حساب المصنع، فمنعه من ذلك. وفي أواخر آذار/مارس 1979، وزّعت الشورى مكافآت آخر السنة. وأدى التصادم مع المالك والحكومة الموقتة إلى سلسلة من إعادة انتخابات أعضاء الشورى؛ لكن النزاع مع مجلس إدارة المصنع القائم استمرّ. وعند زيارتي، كان المصنع تحت سيطرة شورى العمّال، بعدما أضرب المديرون خمسة وعشرين يومًا للاحتجاج على زعزعة الشورى سلطتهم. وفي غياب المديرين، أتيحت للشورى فرصة لممارسة الكثير من السلطة على مختلف الأقسام. وفي هذه الأثناء، ظلت رغبة الشورى في الإشراف على التوظيف والصرف من الخدمة، تتحدّى سلطة مجلس المديرين، وكذلك الحكومة، الذين ارتأوا أن أعمال التدخّل هذه غير قانونيّة؛ عندئذ شكّلت الحكومة «قوة خاصّة» من أجل «منع لجان الإضراب ومجالس الشورى، من التدخل في شؤون الإدارة»[16].

غير أن التدخّل صار الأمر اليومي. ففي مصنع فيليبس، أقامت الشورى لجنة خاصة للتفتيش من أجل ترؤس الإدارة وشؤون الموظفين والتحقيق فيها، بما في ذلك قواعد الاستخدام. وفي مصنع أرج، نصت قوانين الشورى الداخليّة على أن هدفها هو «ترؤس الوضع المالي وشروط التوظيف في الشركة». وفي شركة إيادم موتور، في آذار/مارس 1979، طلبت الشورى صرف أحد عشر مديرًا «معاديًا للعمّال»، بعدما أجرت تحقيقًا. وحين رفض المدير، أمرت الشورى أمن المصنع بتوقيف اثنين هما أعلى المديرين مرتبة، وقد أُجبرا على رد قرضيهما. وكانت رغبة الشورى في الإشراف على مسائل الاستخدام، ترمي أساسًا إلى منع المحاباة في الاستخدام والصرف الكيفي؛ وكانت تعني أيضًا امتلاك السلطة

---

(15) Ibid.

(16) Ibid.

لصرف الموظفين غير المرغوب فيهم (أي المرتبطين بالنظام القديم) والأهم، حماية أعضاء الشورى والعمال الناشطين من أن يُصرَفوا بسبب نشاطهم.

بسبب عَزْوِ المديرين الكثير من أعمال الصرف، تحديدًا، إلى الأسباب الماليّة، أصرّت الشورى على التمسّك بحق مراجعة ماليّة الشركة. وفي مصنع سيارات زامياد كار، أخبرني عضو شورى في آذار/مارس 1981، أن الإدارة حين رفضت، بناءً على أمر من الحكومة، أن تنفّذ برنامج المشاركة بالأرباح، أخذت الشورى الأموال من الشركة لتدفع حصص العمال. وفي مصنع كاتربيلر، حوّلت الشورى أموالاً نقديّة من حساب موظفي المدير المتغيّبين، إلى صندوق الشركة، حيث يمكن أن تُستخدَم لدفع مرتبات العمّال المتأخّرة، بدلاً من صرفهم من الخدمة. والواقع أن مراقبة شؤون الشركة الماليّة منصوصٌ عليها في قوانين الشورى الداخليّة في الكثير من المصانع التي راجعتُها، مثل أزمايش وبارس ميتال وفيليبس وليلاند موتورز. وقد أخذت شورى عمّال فيليبس على عاتقها، من خلال لجنتها لمراقبة الماليّة والإدارة، مهمّة وضع جردة بالموجودات، من أجل اقتطاع النفقات الفائضة على الحاجة، وتعديل الرواتب (الإداريّة) العالية. وحين وجدت الشورى في شتاء 1980، أن ثمة حالة فساد تتعلّق بالمبيعات، أجرت تحقيقًا وعقدت محاكمة بوجود جميع العمال، فحاكمت اثنين من الرسميّين وصرفتهما من الخدمة. وفي غضون ثلاثة أسابيع، نُظِّمت محاكمة للتحقيق مع المدير، ودُعي أحد الرسميّين من وزارة العمل. وصدر الحكم بصرف المدير من الخدمة.

بدا أن هذه كانت أمورًا عامّة في الكثير من المصانع؛ إذ شعر العمّال في ذاتهم قوة كبيرة. وفي آذار/مارس 1981، في مصنع زامياد الذي تديره الدولة، حدثت مواجهة عنيفة، بعدما سحبت الشورى أموالاً من الشركة، لدفع مكافآت آخر السنة للعمّال. ونتيجة لذلك احتجزت الحكومة عددًا من أعضاء الشورى. وتضامنًا مع هؤلاء، أعاد جميع عمّال المصنع أموال المكافآت، في محاولة للحصول على إطلاق سراح أعضاء الشورى. وفي اليوم الذي زرتُ فيه زامياد، حضر ممثلو آية الله الخميني والمدّعي العام لحل النزاع. فلما تبيّن أن الممثلين يميلون إلى جانب الإدارة، استبدّت بالعمال مشاعر السُّخط. وفي جدال حاد، وقف عامل بليغ العبارة وأعلن بلكنة أذريّة تركيّة قوله: «مثلما أسقطنا نظام الشاه يمكننا أن نُسقط أي نظام غيره»، فكان ردة فعل العمّال التصفيق والتكبير (الله أكبر). وعندما سألت ناشطًا في الشورى، في مصنع زامياد كار، ما دخل الشورى في تدقيق ماليّة الشركة، أجابني قاطعًا:

«انظر، إن السبب الذي قامت لأجله الثورة هو أننا أردنا أن نصبح أسياد ذواتنا، وأن نقرّر بأنفسنا مصيرنا... لم نكن نرضى بوضع يتخذ فيه شخص أو قلة من الأشخاص القرارات لألفي شخص. وحين نعمل نحن، الألفين وخمسمئة عامل، بين هذه الجدران، نريد أن نعرف ما الذي يجري هنا، وما الذي سننجزه في المستقبل، وفي أي اتجاه نسير بالشركة، وما مقدار الربح الذي نحققه، وما مقدار ما يمكننا الحصول عليه، وكم يمكننا أن نسهم للحكومة من أجل الاستثمار الوطني. لهذا السبب، لن ندع الإدارة تستخدم شخصًا ليتّخذ القرارات. ذلك يكون تكرارًا للأخطاء الماضية ذاتها، إلى الحد الذي ينتهك حقوق العمّال، وهي في الواقع حقوق الأمّة الإيرانيّة»[17].

إن مثل الروح الجماعيّة هذه، من العمل إلى المساواة والمسؤوليّة المشتركة، حرّكت نفسيّة كثيرين من أعضاء مجالس الشورى، وسعيهم إلى تحقيق إشراف العامل. فهي تعبّر، بحسب أقوال الشورى في مصنع ليلاند، عن «سيادة الشعب على مصيره» ـ ذلك النوع من السلطة الشعبيّة التي عنت، في بعض المعامل، سيطرة الشورى على عمليّات الإنتاج والتوزيع، لكنها سلطة جاءت نتيجة لظروف استثنائيّة من الثورة والابتكار. ففي مسبَك إيارفو، بدأ كل شيء بسلسلة مطالب عماليّة لتأمين دفع الأجور المتأخرة، والمشاركة في الربح، وتوفير المواد الخام، وحَلّ مجالس الشورى «الصفراء» (ترعاها الحكومة)، وتعيين مدير مستقل عن حَمَلة الأسهم. لقد اقتضت المطالب خوض صراع طويل، انجرّ إليه المجلس الثوري الإيراني، وميليشيات الباسداران، وأدّى إلى احتجاز العمال ثلاثة مديرين رهائن. وسُوّي الصراع حين وافق المدير على مطالب العمّال. وفي شركة ملّي شو، طردت الشورى ببساطة مجلس الإدارة، واستولت على تسيير الشركة والإنتاج، إلى أن عيّنت الحكومة فريق إدارة جديدًا[18]. وأدارت الشورى مصنع كاتربيلر خمسة أشهر، وأشرفت على «النواحي كلها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة في هذه الشركة،» بما في ذلك التوظيف والمال وشراء المواد الخام والمبيعات وتنسيق العمل[19]. وذُكِر أن الشورى أرسلت فريق موظفين إلى جنيف لشراء مواد خام. في هذه الأثناء، شُكّلت لجنة لحل النزاعات. واتّخذت قرارات في شأن جميع جوانب تسيير المعمل إلى أن أمّمَته الحكومة،

---

(17) Ibid., p. 123.

(18) ورد في: Ahmad Ghotbi, *Kargaran-e Kafsh-e Melli: Agar Iran Hamintor Bemanad Soghout Mikonad* [Workers of Melli Shoe Plant: If Iran Remains Like This, It Will Collapse] (Tehran: [n. p.], 1980), pp. 28–33.

(19) Bayat, Ibid., p. 125.

وبذلك قلّصت سلطة الشورى إلى حدود الصفة الاستشاريّة. وسار عدد من ورش صنع الطوب في طهران ومقاطعة أذربيجان في مسار مماثل، من الإدارة الذاتيّة عدة أشهر.

ليس صحيحًا أن تجربة الشورى اتّبعت النمط ذاته في كل مكان. فالشورى تباينت تباينًا كبيرًا من مصنع إلى آخر ـ من حيث درجة الإشراف والأيديولوجيا والظروف السياسيّة التي أحاطت بإدارتها. ولا كانت رغبات العمّال تُنفَّذ عمليًا بالضرورة. كانت العمليّة كلها عبارة عن حالة معقّدة من عدم الاتصال والتجربة والارتجال، يوجهها أملٌ أستثنائي وتوقٌ إلى التغيير في ظروف حادّة لعدم الاستقرار وقلّة اليقين. لم يكن ثمة تنسيق وطني ضمن مشروع يستند إلى أفكار ونماذج موحّدة، على الرغم من أن بعض الجماعات الصناعيّة، مثل اتحاد شورى المصانع في منظمة التطوير الصناعي، أو اتحاد شورى مقاطعة غيلان، بدا أن له مجالس شورى أكثر تجانسًا. وفي غير هذه الحالات، ظلت الشورى مبعثرة في أماكن العمل، منصرفة إلى دينامياتها الداخليّة. لقد طوّرت وزارة العمل مجموعة من النُظُم تتعلّق بشورى العمّال، لكنها كثيرًا ما كانت تقصّر في تلبية ما يتوقّعه منها هؤلاء العمّال. وقد رأت الصيغة التي وضعتها وزارة العمل أن الشورى أساسًا هيئاتٌ استشاريّة لا مؤسّسات لها سلطة لاتخاذ قرارات. وفي النتيجة، كانت درجة السيطرة التي كانت للشورى، تتوقّف إلى حد بعيد على ميزان القوى في أماكن العمل، وفي المجتمع عمومًا. وحين كانت الغلبة للعمال، كانت الشورى تتحدّى نظم الحكومة؛ أما حين كانت الإدارة تستطيع، فإنها كانت تقمع الشورى، إلى حد منع انتخابها حتى.

لذلك، كانت تجربة الشورى في فيليبس، التي مارست درجة عالية من الإشراف على التوظيف والمال وإدارة الإنتاج، تختلف مثلاً عنها في مصنع برّادات زاغروس، حيث كانت الشورى في الغالب أشبه بنقابة في المصنع، تتفاوض مع الإدارة من أجل تحسين الأجور وظروف العمل. كان معظم مجالس الشورى يراوح بين هذين النقيضين. وفي الواقع، كانت درجات سلطاتها تراوح، في تعبيرِ وصفِ العمال أنفسهم: بين إشرافهم (Kontrol ـ e kargari) وإدارتهم (Modiriyyat) ونظارتهم (Nezarat) وتدخّلهم (Dekhalat). وكان هذا التباين مرهونًا أساسًا بالوضع الأيديولوجي لدى أعضاء الشورى، ونمط الملكيّة في الشركة، وطبيعة مسار العمل، والظروف السياسيّة الأعم. لهذا، كانت مجالس الشورى التي تضم عمّالاً ناشطين ويساريّين، في المؤسّسات الحكوميّة أو المؤمّمة، في مسار عمل أبسط، أو النقابات الخاصّة بصناعات معيّنة (Craft ـ based Labor) تمارس إشرافًا على

شؤون المؤسّسات، أكبر مما تمارسه مجالس الشورى التي أعضاؤها أقل نشاطًا (Less Militant) ويعملون في شركات خاصّة، في مسار عمل أشد تعقيدًا. لكن هذه الأوضاع كلها كانت مرهونة بالظروف السياسيّة الأعم التي تُختَصَر في كيف تتصرّف الدولة حيال الشورى.

4 ـ التحدّيات

لقد تبيّن أن لعداء الدولة أثرًا فعّالاً في تطور مسيرة عمل الشورى؛ إذ أدّت هجمة النظام المكثّفة في آب/ أغسطس 1979 إلى قمع الاضطراب الاجتماعي والإقليمي المتعدّد، إلى تغيير المزاج السياسي في المجتمع، وفي المصانع. فبعد الإجراءات الصارمة ضد منظمات الجناح اليساري وحركات الفلاّحين والتمرّد الكردي والإعلام المعارض، تعرّضت الشورى للهجوم. ثم اختارت الحكومة، برئاسة الليبرالي الإسلامي مهدي بارزكان، تعيين إدارة تكنوقراطيّة لإدارة المصانع. ومضى رئيس الوزارة الإسلامي علي رجائي، أبعد من ذلك لأجل «أسلمة» المصانع بإقامة الإدارة التي تتّبع الأيديولوجيا الإسلاميّة، وتولية الشورى النقابيّة والجمعيّات الاتحاديّة الإسلاميّة، لتقويض نشاط عمّال الجناح اليساري والتكنوقراط الليبراليّين في الوقت ذاته، وتعزيز التأييد للنظام في أماكن العمل. وسعت الجمعيّات الإسلاميّة، وهي كتلة العمال المؤيّدة للنظام، على الخصوص، إلى تحويل الجو الثقافي في أماكن العمل. فأقامت الصلوات الجماعيّة، وتلاوة القرآن، وخطب المواعظ الدينيّة، يلقيها رجال دين إسلاميّون بانتظام. وبدا أن كثيرين من العمّال رحّبوا بهذه الإجراءات، ولا سيّما أنها أمدّتهم ببعض الراحة من العمل. وفي إحدى المرات، حين حضرتُ الموعظة في صالة مصنع زغروس، ربيع 1981، كان عدد الحضور عشرين فقط، من سبعمئة عامل؛ أما الآخرون فكانوا يستمتعون بأشعّة الشمس في الخارج، أو يلعبون كرة القدم في ملعب المصنع. ومذّاك جعلت السلطات الصلوات الجماعيّة ملزِمة.

أحضر المتشدّدون في النظام ضحايا الحرب الإيرانيّة ـ العراقيّة إلى المصانع، عادة في آخر السنة، من أجل إخجال العمال الذين كانوا يطالبون بمكافآت آخر العام، أو بالمشاركة في الأرباح ـ وهي مشاركة كانت معظم مجالس الشورى تطالب بها. ولضمان التزام العمّال، أعلن بعض الأئمة، كما في مصنع الإسمنت في طهران، أن العمل «جهاد في سبيل الله؛ وأن الله سيثيب لهذا الجهاد، الجهاد الذي تقومون به أنتم [العمّال] في متراس المعمل». ولم يكن واضحًا إذا كان ذلك النوع من التلقين العقائدي في شأن العمل والإنتاج، يثمر. قبل ذلك، كان آية الله الخميني الذي أغضبته موجة إضرابات العمّال ومطالبتهم بعيش أفضل،

قد أدلى بتصريحٍ شهيرٍ قال فيه «إننا لم نقم بثورتنا من أجل بطيخ رخيص؛ لقد قمنا بها من أجل الإسلام»[20]. لكن العمّال كان لهم رأي آخر، على ما يبدو. فقد عقّب أحد العمال في مصنع أزمايش غاضبًا بقوله: «يقولون إننا لم نقم بالثورة من أجل تحسين الاقتصاد، فلأي شيء إذًا قمنا بها؟ يقولون من أجل الإسلام! لكن ما الذي يعنيه الإسلام عندئذ؟ لقد قمنا بالثورة من أجل حياة أفضل».

غير أن الإسلاميّين الحاكمين، ولا سيّما آية الله الخميني، بخطابه الشعبوي، اكتسبوا تأييدًا في قطاعات من الطبقة العاملة. ومع أن المشاعر المعادية للرأسماليّة لدى هؤلاء العمّال المؤيّدين للنظام كانت تقرّبهم من العمال اليساريّين والمستقلين، إلا أن ولاءهم الأيديولوجي للنظام سبّب انقسامًا في الطبقة العاملة، وبذلك قوّض سلطة الشورى الحقيقيّة. وكثيرون من العمال الموالين استوعبتهم جماعات إسلاميّة عديدة، كانت تنبت كالفطر في تلك الأزمان الحاسمة ما بعد الثورة. فميليشيات الباسداران ومنظمة الباسيج ومنظمة مجاهدي الثورة الإسلاميّة وحزب الجمهوريّة الإسلاميّة الحاكم، جميعها أسّست جمعيات عمّاليّة في أماكن العمل ـ بالاستخدام والتدريب العسكري والعمل في حالات كثيرة عيونًا وآذانًا للنظام. وأنشأ الباسداران على الخصوص فرق حرس عسكريّ في عدد من المصانع، ولا سيّما في معامل السيارات وصناعة النفط، لتأمين سير الحياة العمليّة في الظروف التي كانت تستدعيها الحرب (مع العراق).

شكّل العمّال الموالون قاعدة التأييد لمجالس الشورى الإسلاميّة النقابيّة. وبالتعاون مع الإدارات الإسلاميّة، اتّبعت مجالس الشورى الإسلاميّة الخط الأيديولوجي للجناح الشعبوي، أي «خط الإمام» في النظام الإسلامي. من ذلك الموقع، تدخّلوا كثيرًا في إدارة الشركات، لكن في الوقت نفسه شنوا الحملات ضد كلٍ من العمّال اليساريّين والمديرين التكنوقراط الليبراليّين. ففي معمل بارس للمعادن، شدّد عامل موال على أن «الشورى يجب أن تكون إسلاميّة، ومعترَفًا بها قانونيًا». فسألتُ «لكن ما الذي ينبغي أن تكون سلطتها؟». فأجاب «ينبغي أن تكون حازمة في وجه مجلس الإدارة وما شابه؛ يجب أن تتدخّل في كل أمر وتدير المصنع». كان هذا الرأي يعبّر عن موقف حسين كمالي، رئيس دار العمّال، والنائب في البرلمان؛ «أرى أن مجالس الشورى يجب أن تُعطَى حق التدخل في شؤون مكان العمل. لكننا لا نعتقد أن كل شورى هي أصيلة.

---

(20) ورد في: *Jumhuri-ye Eslami* (1981).

لأننا نرى أن عضو الشورى ينبغي أن يكون قبل كل شيء، مسلمًا صادقًا؛ وإلا فالأمر غير مقبول»[21].

كانت هذه النظرة النقابيّة الإسلاميّة تُبدي صورة مجتمع إسلامي عادل خال من الهيمنة والفساد، يقف بديلاً من الرأسماليّة والاشتراكيّة. ولا شك في أن خطاب آية الله الخميني ضد قمع المحرومين وسيطرة كبار الرأسماليّين، قد عزّز تشدّد العمال الموالين وصورتهم النقابيّة بمناداتهم بالنظام الإسلاميّ العادل. لقد أعلن آية الله مرارًا قوله: «على المحرومين والمضطهَدين أن ينهضوا. يجب ألا ينتظروا من مضطهديهم أن ينقذوهم»[22]. إلا أن دعم الشورى النقابيّة لسياسة النظام وموقفها المتفرّد، كثيرًا ما وضعاها في موقع مناقض لمصالح العمال المباشرة، عمومًا. فكثيرًا ما كان الانقسام الناجم من ذلك، والصراع بين العمال الموالين وأولئك غير الملتزمين، انقسامًا حادًا. لقد شهدتُ مثل هذا التصادم في مصنع سيارات سايبا سيتروين في طهران. كان ذلك خلال اليوم الثاني من لقاءاتي مع أعضاء الشورى. وقد أُرشِدتُ إلى مكتب الشورى، حيث كان بعض العمال يقول إنهم انتظروا طويلاً، فما كان أحد يسأل عن أمرهم. وأعربوا عن عدم ثقتهم بالشورى التي قالوا إنها لا تمثّلهم. وبعد نحو عشرين دقيقة، وصل أربعة من أعضاء مجلس الشورى، وأنذروني كيلا أتحاور جماعيًّا مع العمّال في المكان، لأن ذلك «قد يُحدث فوضى». ولمّا جلسنا في غرفة الاجتماع دخلنا في حوار عميق، فلاحظت من خلال الباب الزجاجي التجمّع المتصاعد لوجوه غاضبة، تصرخ وتشير إلى أعضاء الشورى الذين توتّروا. وتضخّم الجمع الغاضب، وتصاعد الهياج، واندفع العمال إلى داخل غرفة الاجتماع، وأخذوا يوجّهون التهم إلى أعضاء الشورى، وإليّ، مطالبين بالاستماع إلى المقابلات كلها قبل أن يسمحوا لي بالمغادرة. وقالوا محتجّين بعنف «نريد أن نعرف ماذا قال لك هؤلاء الناس؛ الإذاعة والتلفزيون تأتيان إلى هنا ولا تقابلان سواهم، وتتجاهلان العمّال». فشرحتُ إنني لست صحافيًّا، بل إنني باحث، ووافقتُ على أن بإمكانهم أن يستمعوا إلى الشريط. وعندما انتهى الاستماع، قال لي أحد العمّال بلكنة أذريّة «الآن، رجاءً، استجوبني!»؛ ثم بدأ بقوله «باسم الله؛ هذه الشورى فاشيّة»، وتابع حديثه ساخرًا من «خيانة» الشورى لمصالح العمّال.

لكن تدخّل الدولة كان حتّى أشد أذى. فالحكومة، المسيطرة على نحو 75 في المئة من الصناعة، كانت تستطيع أن تهزم الشورى المعارضة بمنع دفق المواد الخام وقطع الغيار

(21) Hossein Kamali, cited in: *Jelve-ye Haqq Ta'ala,* no. 3 (1981).

(22) Ayatollah Khomeini, cited in: *Kayhan,* 19/6/1983.

والأموال. ومع شل الإنتاج بهذه الطريقة، توقّفت مجالس الشورى في المصانع في ساكا وأوركيده تشاينا ونازناخ ومصنع الصوف في إصفهان، عن العمل[23]. كانت الحكومة قد أنشأت أصلاً قوة خاصة في المواقع الصناعيّة، في الأشهر الثلاثة التي أعقبت الثورة، لمنع استيلاء لجان الإضراب والشورى على المصانع. وعندما أُقفِلَت الجامعات في عام 1980، شنّت السلطات حملة هجمات على ناشطي الشورى عبر البلاد. وتحوّلت الشورى في مصانع مثل مصنع آلات سازي تبريز وجرارات سازي ورافعات الشحن (Lift Truck) وبامبيران وصناعة السلاح ومنشآت النفط وخطوط السكّة، أهدافًا للتصفية الجسديّة والاعتقال. وكان أمرًا ذا دلالة، أن حُلّ اتحاد شورى مصانع منظّمة التطوير الصناعي، وهي تجمّع من نحو اثنتي عشرة وحدة صناعيّة في البلاد، دفع قرارها عَقدَ مؤتمر وطني وزارةَ الصناعة إلى حلّ مجلس الشورى المركزي.

علاوة على قمع الدولة وانقسام العمّال، عانت الشورى التناقض في صفوفها. فلممارسة السلطة، كانت الشورى بحاجة إلى معرفة إداريّة تفتقر إليها كثيرًا. حتى في ذروة «سيطرة» الشورى في مصنع بارس للمعادن، كان كلٌّ من العمّال وأعضاء مجلس الشورى يتوسّلون المديرين المضربين، للعودة إلى أعمالهم. وفي المصانع الأخرى، حيثما حاكم العمّالُ المديرين وصرفوهم من العمل، كانوا يطالبون الحكومة بتعيين مديرين. وقد شرح أحد قادة الشورى في زامياد هذا التناقض:

«حالما سقط نظام الشاه، قامت الشورى. وآمن العمّال بأن من حقّهم أن يتدخّلوا في العمليّات كلها. عندئذ ما عادت الإدارة تعني شيئًا عندهم. لقد بدّلوا المديرين. وأوقفوا المؤامرات كلها ضد العمّال. وبذلوا جهودًا لتوفير المواد الخام. وطُرِد المديرون الأجانب. وهكذا شُلّت الإدارة عمليًّا. غير أن الإنتاج كان منخفضًا جدًا؛ وعلى الشورى أن تدفع الرواتب والأجور؛ وعليهم أن يحصلوا على المواد الخام للمصنع. لكن هذا كان أمرًا شاقًا. لذا صار على الشورى أن تطلب العون من الحكومة. كما تعلم، لم تكن الشورى قادرة على دفع الأجور حتى لشهر واحد. لذلك، اضطروا إلى الاتفاق مع مديرين تعيّنهم الدولة. بهذا فقدت الشورى أصالتها».

لقد سَعِد العمال بممارستهم السلطة، لكن لأجل ذلك كانوا يحتاجون إلى الخبرة والمهندسين والمديرين، حتى يكونوا قادرين على تنسيق النواحي التقنيّة للإنتاج مع

(23) لمزيد من التفاصيل، انظر: Bayat, *Workers and Revolution in Iran*, pp. 156-157.

الإدارة. فمثلاً، حتى يطلبوا المواد الخام من الخارج، كان العمال بحاجة إلى المعرفة اللازمة، وإتقان اللغات الأجنبيّة، ومعرفة إلى أين يتوجّهون أو مع مَن يتّصلون. وكان هذا أساسيًّا جدًا في الشركات التي يقتضي إنتاجها مسارًا عمليًا معقّدًا، وتوزيعًا للمهمات[24]. وللالتفاف على هذا الأمر، «عيّن» العمّال في بعض المصانع، مثل مصنع بارس للمعادن، مديرين؛ ومع أن هذا لم يبدّل شيئًا تقنيًّا في تقاسم المهمات، إلا أنه بدّل «سيطرة الخبراء» بجعلها ضمن نطاق محاسبة العاملين.

كانت الأمور أسهل في المؤسّسات ذات المسار العمالي الأقل تعقيدًا، أو في الأعمال الحرفيّة، حيث كان الموظفون ذوو الكفاءة العالية، قادرين على إدارة مؤسّستهم. وبخلاف المصانع التي كان فيها تَقاسمُ المهمات أمرًا ينطوي على تفاصيل متعدّدة، كان العمال في صناعة الطوب والأعمال الحرفيّة، مثلاً، قادرين على تنظيم العمليّة كلها بجودة مقبولة، حتى من دون فريق إداري. وفي السياق ذاته، كان أساتذة المعاهد مع الطلاب والموظفين، قادرين تقنيًّا على اتّخاذ قرارات مهمّة تتعلّق بإدارة المعهد. هكذا بالتحديد، يصبح إشراف العمّال، أو حتى أمور الحوكمة المشتركة الأقل شأنًا، عاملاً لا غنى عنه وعنها في القيادة الديمقراطيّة للحياة العمليّة، ضمن مؤسّسات كالجامعات والمدارس أو الإدارة الرسميّة، حيث تعتمد السلطات على المعرفة والخبرة لدى أعضائها في مسائل الحوكمة الحيويّة، مثل التقييم والتوظيف والتخطيط.

5 ـ الصدى الأبعد

لم تكن الممارسات الراديكاليّة من هذا النمط إيرانيّة فريدة؛ إذ امتازت بها روح معظم ثورات السبعينيّات في القرن العشرين. فبينما كنتُ أراقب هذه التطورات في إيران، كانت الثورة السندينيّة ضد دكتاتوريّة سوموزا في نيكاراغوا تطلق عددًا من المبادرات بواسطة جماعات العمال المقموعين، لتتولّى زمام أمور حياتها العمليّة في أيديها. كان عمّال المزارع أول مَن استولى على إدارة المؤسّسات التي هرب مالكوها من البلاد، وتلك عمليّة بدأت حتى قبل إطاحة حكم سوموزا. وفي المزارع المحرَّرة، كانت جمعيّة عامّة للعاملين والثوار والمزارعين المقيمين في تلك الممتلكات، تدير المؤسّسات، وفي الوقت نفسه

---

(24) لقد ناقشتُ هذا بالتفصيل، في الفصل الثامن من كتابي: Asef Bayat, *Work, Politics, and Power: An International Perspective on Workers' Control and Self-Management* (New York: Monthly Review Press, 1991), chap. 8.

تتولّى شؤونًا أخرى في ميادين الصحّة والغذاء والعدل، في تلك المناطق[25]. وفي المدن، حين بدأت طبقة رجال الأعمال تعمل لتخريب الثورة، من خلال تقويض الإنتاج، تحرّك العمّال يدعمهم السندينيّون، للاستيلاء على تشغيل الشركات من أجل ضمان استمرار العمل والإنتاج. وفي السنتين الأوليين بعد الثورة السندينيّة، كان إشراف العمّال يراوح بين الإدارة الكاملة في القطاع الزراعي، واتخاذ قرارات الرقابة في المؤسّسات التي تملكها الدولة، في طيف من أمور الإنتاج والمبيعات، إضافةً إلى التخطيط والتسويق الدولي[26]. وحتى مع دعم السندينيّين مبادرات القاعدة الشعبيّة، أخذَت تجربة إشراف العمال تترنّح، بسبب الاضطراب وانعدام الأمن الاجتماعي والاقتصادي المتصاعد الذي سببته حرب الكونترا المضادة للثورة، بدعم إدارة ريغان[27].

في حقبة سابقة، خلال السبعينيّات، أدّى الانتصار الانتخابي الذي أحرزته حكومة الاتحاد الشعبي برئاسة سلفادور ألّيندي، في انتخابات تشيلي الوطنيّة، إلى إقبال الشعب العامل كي يبدأوا حملة نزع ملكيّة واسعة للمؤسّسات الخاصة والمتعدّدة الجنسيّات، ويوسّعوا بذلك قطاع الملكيّة الاجتماعيّة الواسع أصلاً. وفي أثناء السنوات الثلاث من عمر حكومة الاتحاد الشعبي، أقام العمّال منظّمات من أجل تنسيق عمل الشركات، وتلك كانت مبادرة اقترحها في الأساس حزب ألّيندي الاشتراكي. وفي هذه الأثناء، أُنشئت مجالس كوميونات، لجمع العمال والفلاحين والطلاب وربات البيوت والاتحادات العمّاليّة ولجان مراقبة الأسعار، من أجل تنسيق الخدمات مع حاجات كل قطاع، بينما كانت الطبقات البرجوازيّة مصمّمة على إلحاق الهزيمة بالحكومة الاشتراكيّة[28]، ونجحت جهودها. فقد أطيح الرئيس المنتخَب ديمقراطيًا ألّيندي، في انقلاب عسكري تدعمه الولايات المتحدة في عام 1973، وبذلك انتهت مبادرات الحوكمة الشعبيّة. لكن التوق إلى الحكم الذاتي والجهود الرامية إلى التحوّل الديمقراطي في الحياة العمليّة لقيت صدى في أماكن أخرى من العالم[29].

---

(25) Marvin Ortega, «Workers' Participation in the Management of the Agro-Enterprises of the APP,» *Latin American Perspectives*, vol. 12, no. 2 (Spring 1985), pp. 69–82.

(26) Gary Ruchwarger, «Workers' Control in Nicaragua,» *Against the Current*, vol. 2, no. 4 (1984).

(27) E. V. K. Fitzgerald, «An Evaluation of the Economic Costs to Nicaragua of US Aggression: 1980–1984,» in: Rose J. Spalding, *The Political Economy of Revolutionary Nicaragua* (London: Allen and Unwin, 1987), pp. 195-216.

(28) Michael Raptis, *Revolution and Counter-revolution in Chile* (London: Allison and Busby, 1974), p. 54, and Juan G. Espinosa and Andrew S. Zimbalist, *Economic Democracy: Workers' Participation in Chilean Industry, 1970–1973* (New York: Academic Press, 1978).

(29) كانت السياسة الراديكاليّة من هذا النوع جزءًا من الحياة السياسيّة بعد الاستعمار. في تنزانيا، تطوّرت فكرة المشاركة العمّالية انطلاقًا من إعلان أروشا للرئيس نيريري (1967). ففي المناطق الريفيّة اعتَمَد برنامج الإنتاج =

في عام 1974، أسقَطت ثورةٌ في جنوب أوروبا دكتاتوريّةَ البرتغال الاستعماريّة، وأحدَثَت موجةً من الصراعات من أجل الإدارة الذاتيّة للاقتصاد ـ وهي مبدأ وجد له مكانًا في الدستور البرتغالي الجديد[30]. وفي هذه الأثناء، أَضعَفت ثورةُ البرتغال قبضتَها الاستعماريّة على المستعمرات في الخارج ـ موزامبيق، وأنغولا، وغينيا بيساو ـ فتمكّنت بذلك حركات التحرير من إطلاق ثوراتها التي حلّ فيها الحكم الذاتي والمشاركة الشعبيّة في مكانة مرموقة.

في موزامبيق، دفع الرئيس الماركسي سامورا ماشيل إلى فكرة الإشراف الشعبي في الأساس، وكان قد دعا إلى مشاركة شعبيّة في «شكل ناشط جماعي وواعٍ، لمناقشة المشكلات وحلّها، وكذلك للتخطيط والإشراف على الإنتاج». لكن على الصعيد العملي، كان يُنظَر إلى المبادرة على أنها حلٌّ للاضطرابات التي ظهرت بعد الثورة، مع رحيل المستوطنين البرتغاليّين التكنوقراط الذين كانوا يمثلون الكتلة الكبرى في الطبقة الإداريّة. وكان على «مجالس الإنتاج» التي اقترحها الرئيس ماشيل، أن تتولّى الإدارة والإنتاج. غير أن المشروع صادف عقبات عديدة. كان حزب الطليعة مصرًّا على تعبئة العمال، ومع ذلك طالب بالانضباط والإنتاجيّة العالية. علاوة على هذا، لم تتناسب رغبة العمال في المشاركة، مع قدراتهم التقنيّة والإداريّة؛ إذ كان معظمهم أميًّا[31]. لكن فوق هذا كله، تراجعت الفكرة أمام الهشاشة الكبيرة التي فاقمتها حرب عصابات رينامو المعادية للثورة (وهي حرب عصابات دعمها نظاما جنوب أفريقيا قبل مانديلا، وروديسيا قبل الاستقلال)، واستسلام الحكومة في النهاية، في عام 1980، لشروط صندوق النقد الدولي، في وجه الانكماش الاقتصادي الرهيب الذي تسببت به الحرب والجفاف والفيضان[32]. وبدلاً من التقدّم نحو إشراف شعبي وعدالة اجتماعيّة، دُفع الاقتصاد إلى اعتماد إعادة الهيكلة النيوليبراليّة.

= الزراعي الجماعي (ujamaa)؛ وفي المناطق الحضريّة اعتمد تأميم الكثير من الصناعات، وبرنامج مشاركة العمّال في إدارة الشركات، وبرنامج موونغوزو (Mwongozo)، وهو برنامج استخدمه نيريري لمكافحة عدم المساواة والعنصريّة والعجرفة.

(30) C. Goodey, R. Ellis, and J. Burke, *Workers' Control in Portuguese Factories* (Nottingham, UK: Institute for Workers' Control, 1980).

(31) President Machel, cited in: David Wield, «Mozambique: Late Colonialism and Early Problems of Transition,» in: Gordon White, Robin Murray and Christine White, eds., *Revolutionary Socialist Development in the Third World* (Brighton, UK: Wheatsheaf Books, 1983), p. 99.

(32) Bayat, *Work, Politics, and Power: An International Perspective on Workers' Control and Self-Management*, pp. 117–119.

لقد دلّت قصّة موزامبيق، في الواقع، على بداية النهاية في هذا النوع من المشاهِد؛ إذ طبع هذا المسار معظم الثورات، عندما اضطرّت نضالات الشعوب إلى التركيز، لا على التوزيع وحسب ـ أي الأجور وخدمات الرفاه ـ بل أيضًا على أساليب الإنتاج وتنظيمه. إن التغيّر المتدرّج في بنية العمالة ـ مع نماء الخصخصة، وإضفاء الصفة غير الرسميّة على المؤسّسات وتفتيتها وتقليص التنظيمات ـ من خلال إعادة الهيكلة النيوليبراليّة الواسعة، قد قَوْلبَ الأفكار في شأن معرفة أي من أنواع المطالب معقولة وواقعيّة وشرعيّة.

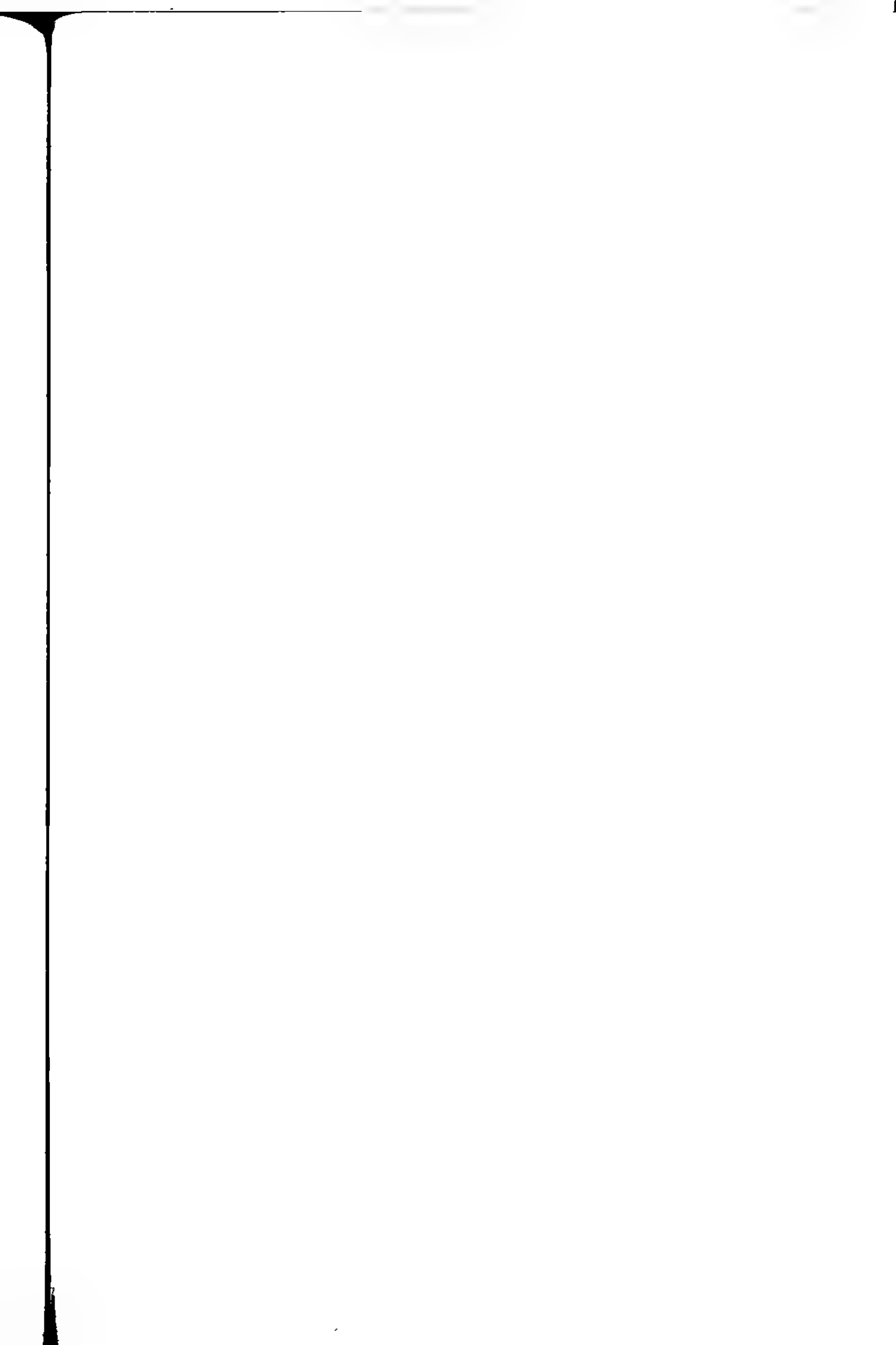
في تشيلي، وعلى الرغم من أن انقلاب الجنرال أوغوستو بينوشيه، قد اختط في عام 1974 المسار النيوليبرالي، فإن نموذج خصخصة الخدمات العامة الذي شهدته موزامبيق وأنغولا وبلدان أخرى، جاءها من أوروبا والولايات المتّحدة، حيث كانت مرغريت ثاتشر وكان رونالد ريغان قد ناديا بمرحلة جديدة لا هوادة فيها من التحوّل الليبرالي، منذ الثمانينيّات. في ذلك الوقت، حين كانت مسألة ديمقراطيّة الحياة العمليّة تتدعّم وتقوى، في المناطق التي زال عنها الاستعمار، كانت الطبقة العاملة نفسها في الغرب تناضل بقوّة لحماية مكاسبها التاريخيّة في الرفاه والتوظيف والتنظيم. وفي بريطانيا، صارت الإضرابات وصفوف العمال الذين يراقبون لعدم خرق الإضراب (Lines Picket) وتظاهرات الشوارع مسائل يوميّة، بعد الهجمات على عمال المناجم ونقابات الطباعة، عقب إعلان سياسة الخصخصة التي قرّرتها رئيسة الوزراء ثاتشر. وكانت مقالة إريك هوبزباوم «مسيرة التقدّم العمّاليّة أوقفت»، ومقالة أندريه غورز «وداعًا للطبقة العمّاليّة»، أولى مبادرات الاستكشاف التي فهمت ديناميات الأزمة العمّاليّة[33].

مع المرور عبر مسارات مثيرة للقلق، تابعت النيوليبراليّة نشر منطقها في مجتمع واقتصاد، أُخضِعَت فيهما مُثل الجماعة والرحمة وروح المساواة والعمل الديمقراطي، لنزوات المبادرة الحرّة والمصلحة الذاتيّة الفرديّة ومنطق المنافسة. لقد أدت نهاية الحرب الباردة و«انتصار الليبراليّة» إلى تعزيز هذا الاتجاه بعمق، حين خسر الشعب العامل حلفاءه الكبار؛ إذ بدّلت الأحزاب الشيوعيّة والاشتراكيّة مسارها، أو ألغت نفسها. وشهد الشرق الأوسط حركة خصخصة كثيفة وأوضاعًا وظيفيّة غير آمنة؛ وتقلّص القطاع العام، وتشرذمَ العمّال بمزيد

(33) Eric Hobsbawm, *Forward March of Labor Halted* (London: Verso, 1981), and André Gorz, *Farewell to the Working Class* (London: Pluto Press, 1982).

من التشظّي، وضعُفت النقابات[34]. وكان من أثر سياسات الإقصاء واللامساواة، أن تعاظم الضيق الاجتماعي. لكن في الوقت الذي كانت السياسات النيوليبراليّة تثير الغضب لدى الطبقات الدنيا، كانت معاييرها تعمل على نزع الراديكاليّة عند الطبقة السياسيّة. وهكذا، حين آن أوان الثورات العربيّة، لم تكن قلةٌ فقط هي التي أبدت وعيها للأهداف الراديكاليّة أو اهتمامها بها، مثل إشراف العمّال أو الإدارة الذاتيّة، التي وصفتُها في هذا الفصل، وكأن النضال في شأن حقوق الملكيّة أو الإنتاج أو الحوكمة، أمورٌ خارج نطاق البحث؛ بل إن الطبقة السياسيّة كلها اعتبَرت الحقيقة النيوليبراليّة أمراً مفروغاً منه. وهذا يشمل الإسلاميّين الذين كانوا المعارضة الرئيسة ضد النظم العربيّة والإمبرياليّة الغربيّة.

(34) Asef Bayat, «Activism and Social Development in the Middle East,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, no. 1 (2002).



الفصل الرابع

ليس لاهوت تحرير(*)

على مدى أكثر من ثلاثة عقود، احتلّ التيّار الإسلاميّ مكانة مركزيّة في معارضة النظم العربيّة وحلفائها الغربيّين. وقد ارتقى هذا التيّار إلى مكانة بارزة، جزئيًّا لأن القوميّة العلمانيّة العربيّة واجهت أزمة بعد هزيمة العرب في عام 1967 أمام إسرائيل، ولأن الدول العلمانيّة فقدت الكثير من شرعيّتها بسبب قمعها السياسي وعجزها الإنمائيّ. ومع انهيار الشيوعيّة، وتراجع الاشتراكيّة، وهيمنة العولمة الليبراليّة في تسعينيّات القرن الماضي، برز التيار الإسلاميّ قوّةً جبّارةً تقود المعارضة المتعاظمة للحكومات العربيّة المستبدّة وللتفوّق الصهيوني والإمبرياليّة الغربيّة، وتدعو في الوقت نفسه إلى إحياء «الأصالة الثقافيّة» والقيم المحليّة. لكن تبقى ثمة أسئلة تُطرَح، منها: ما مدى ثوريّة السياسات الإسلاميّة، وماذا كانت تعني معاداتها للإمبرياليّة بالنسبة إلى طبقة المسلمين الدنيا؟ وأين يمكن للإسلاميّين أن يُلهموا الثورات العربيّة ويقودوها؟

إن للمحافل اليمينيّة موقفًا واضحًا، مفاده أن الحركة الإسلاميّة رجعيّة ومناهضة للحداثة، وأنها حركة عنيفة تنطوي على أكبر المخاطر «للعالم الحر». وفي نظر تلك المحافل، أن النزعة الإسلاميّة «أيديولوجيا استبداديّة»، و«نظيرٌ للفاشيّة والشيوعيّة»، وأنها مناقضة لروح العصرنة وقيم الاستنارة المتأصّلة في العالم الحر الرأسمالي[1]. وبمعنىً

(*) بعض أجزاء هذا الفصل مستمَدّة من: Asef Bayat, «Islamism and Empire: The Incongruous Nature of Islamist Anti-imperialism,» *Socialist Register*, vol. 44 (2008), pp. 38–54.

(1) عبّر عن ذلك المعقّب اليميني المتطرف جيمي غلازوف (Jamie Glazov)، في: «Symposium: The Terror War: How We Can Win,» Front Page Magazine.com, 15 November 2004, <http://www.freeman.org/m_online/dec04/glazov.php>.

ما، يُبرز «صراع الحضارات» التناقضات الموضوعيّة بين الإسلام وتيّاره الإسلامي، وبين الحداثة الغربيّة ورسالتها العولميّة (Universalizing Mission).

يرى بعض الجماعات في اليسار أيضًا مثل هذه الآراء؛ إذ إنها تَعدّ التيّارَ الإسلامي «عدوًّا أيديولوجيًّا» أو «نظيرًا للفاشيّة»، لذا فأفضل ما يمكن أن يأمله أحسن الاشتراكيّين، هو إبعاد الناس عن الصفوف الإسلاميّة، واستدراجهم إلى الجماعات التقدّميّة[2]. لكن الكثرة ترى أن التيّار الإسلامي قوّة معادية للإمبرياليّة يمكن لليسار أن يجد معها بعض القواسم المشتركة. ففي رأي حزب العمّال الاشتراكيّين البريطاني، مثلاً، أن في ظروف تصاعد الإسلاموفوبيا في الغرب، يقتضي «الواجب الأممي للوقوف مع المسلمين ضد العنصريّة والإمبرياليّة» من الاشتراكيّين العَلمانيّين أن يقيموا أحلافًا مع المنظمات المحافظة، مثل جمعيّة المسلمين في بريطانيا[3] التي غالبًا ما يتَغاضَى عن موقفها المناهض لمساواة النساء، في قضايا الجندر داخل المجتمعات الإسلاميّة، على أساس «النسبيّة الثقافيّة»[4].

يرى مايكل هاردت وأنطونيو نيغري أن «الأصوليّة الإسلاميّة» هي مقاومةٌ ما بعد حداثيّة، لهيمنة الحداثة الغربيّة، في حين تعتقد سوزان باك ـ مورس أن الفكر الانتقادي الإسلامي هو رأس الحربة في المقاومة ضد الحداثة الرأسماليّة العالميّة[5]. ويرى آخرون أن «للإسلام ميزة أنه في آن معًا هويّة إثنيّة ـ قوميّة، وحركة مقاومة لإملاءات الاقتصاد الرأسمالي العالمي»[6]. لذلك فالإسلاميّون، حين يستنفرون المجتمع المدني ضد التكيّف البنيوي، ويقترحون نظمَ رفاهٍ بدلاً من دور الدول المتقلّص في أداء مهماتها، فإنهم يطرحون أهم تحد للنيوليبراليّة العالميّة. والواقع، كما يرى بعض المراقبين، أن الطابع البروليتاري البادي على الإسلاميّين، وخطابهم الشعبيّ، يجعلان منهم حركة المحرومين. وبهذا المعنى، يجعل موقفُ الحركة

---

(2) انظر على سبيل المثال: Michael Walzer, «Islamism and the Left,» *Dissent* (Winter 2015), <https://bit.ly/3ppjHnL>, and Edward Ellis,«The Left and «Reactionary Anti-imperialism»,» Workers' Liberty, 30 March 2002, <https://bit.ly/3EnKDIT>.

(3) Dave Crouch, «The Bolsheviks and Islam,» *International Socialism,* vol. 2, no. 110 (Spring 2006), p. 38.

(4) انظر نقدًا مهمًّا مثلاً، لدى: Chetan Bhatt, «The Fetish of the Margins: Religious Absolutism, Anti-racism and Postcolonial Silence,» *New Formations*, vol. 59 (Autumn 2006), pp. 98–115.

(5) Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 149, and Susan Buck-Morss, *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* (London: Verso, 2003).

(6) Paul Lubeck, «The Islamic Revival: Antinomies of Islamic Movements under Globalization,» in: Robin Cohen and Shirin M. Rai, eds., *Global Social Movements* (London: Althone Press, 2000), pp. 146–164.

الإسلاميّة المعادي للإمبرياليّة، المتلازم مع خطابها الديني، شبيهًا للاهوت التحرير الأمريكي اللاتيني في ستينيّات القرن العشرين وسبعينيّاته، وهو لاهوت اعتمد مسألة تحرير الفقراء، هدفًا مركزيًّا أخلاقيًّا له[7]. فمثلا، تصف دراسة مايك ديفيس المُهمّةُ **كوكب الأحياء الفقيرة** الكفاحَ الإسلامي (مع الحركة العَنْصَريّة)(*)، بأنها «أنشودة المحرومين» الذين يعيشون في أحياء البؤس الفقيرة، كما في غزّة الفلسطينيّة، أو بغداد، متَحَدِّين سلطان تكنولوجيا القمع الأورويليّ (Orwellian)(**)، باللجوء إلى «آلهة الفوضى»، أو التفجيرات اليوميّة والهجمات الانتحاريّة[8]. ويجد هذا المنطق تعبيرًا أوضح بوصف تنظيم الدولة الإسلاميّة [داعش] على أنه «ثورة» في وجه الإمبراطوريّة العنيدة والمتداعية[9]. ويبدو أن هذه الآراء في مجملها تفترض أن التيار الإسلامي يمثّل الصيغة المعتمدة في الشرق الأوسط في سياق السخط العالمي بوجه الإمبرياليّة النيوليبراليّة.

إن لمفهوم معاداة الإمبرياليّة تقليديًّا، معنىً معياريًا، يؤشّر إلى الكفاح العادل الذي تخوضه في الأغلب قوى تقدّميّة علمانيّة لتحرير الشعوب المقهورة من إملاء الرأسماليّة العالميّة والهيمنة الإمبرياليّة (الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة) ولإقامة حكم ذاتي، للعدالة الاشتراكيّة، ولدعم الطبقات العاملة ومواطني الطبقات الدنيا ـ النساء والأقليّات والجماعات المهمّشة. ويمكن أن يُقال في الحركة الزاباتيّة في تشياباس، المكسيك، والحركة المناهضة للعولمة، إنهما تخوضان مثل هذا الكفاح ضد الإمبرياليّة.

هنا تختلف فكرة الإمبراطوريّة، عن المفهوم الليبرالي، حيث «يَحكُم قادةُ أحد المجتمعات، على نحو مباشر أو غير مباشر، على مجتمع واحد على الأقل، باستخدام أدوات مختلفة عن أدوات الحكم داخل البلد (ولو أنها ليست بالضرورة أكثر استبدادًا منها)»[10].

---

(7) انظر على سبيل المثال: Jeff Haynes, *Religion in Third World Politics* (Buckingham, UK: Open University Press, 1993); Phil Marfleet, «Globalization and Religious Activism,» in: Ray Kiely and Phil Marfleet, eds., *Globalization and the Third World* (London: Routledge, 1998), pp. 185–215, and John Esposito, «Religion and Global Affairs: Political Challenges,» *SAIS Review: A Journal of International Affairs*, vol. 18, no. 2 (Summer-Fall 1998), pp. 19–24.

(*) نسبة إلى عيد العَنصَرة المسيحي، وهي حركة مسيحيّة بروتستانتيّة (المترجم).

(**) الأوضاع الأورويليّة هي الأوضاع والظروف الهدّامة للرفاه والحريّة في المجتمع المفتوح (المترجم).

(8) Mike Davis, *Planet of Slums* (London: Verso, 2006).

(9) Scott Atran, «ISIS is a Revolution,» Aeon, 15 December 2015, <https://bit.ly/3prge88>.

(10) Kenneth Pomeranz, «Empire and «Civilizing Mission»: Past and Present,» *Daedalus*, vol. 134, no. 2 (Spring 2005), pp. 34–35.

في وجهة النظر الليبراليّة، ليست الإمبراطوريّة سيئة إلى هذا الحد؛ فالإمبراطوريّة البريطانيّة نشرت مؤسّسات الديمقراطيّة البرلمانيّة في العالم، والإمبراطوريّة الأمريكيّة، كما يشدّد مؤرّخ هارفرد نيال فيرغسون، لا تسعى فقط إلى ضمان الأمن الوطني الأمريكي، والحصول على المواد الخام، بل إنها توفّر «فوائد عامة» حيويّة مثل السلام والنظام العالمي و«أمركة» باقي العالم، من خلال تصدير السلع والأفكار[11]. على النقيض، يكمن مفهوم «الإمبراطوريّة الجديدة» اليساري ـ الانتقادي، برأي دافيد هارفي، في أنه مفهوم يمزج «إعادة التكييف البنيويّ النيوليبراليّ في العالم، مع محاولة المحافظين الجدد إقامة نظام أخلاقي متماسك وتعزيزه، في الأوضاع العالميّة والوطنيّة المختلفة»[12]؛ وهو ينشأ من حاجة رأس المال إلى أن يتصرّف بفائضه، ويقتضي بالضرورة التوسّع الجغرافي. بعبارة بسيطة، يحتاج رأس المال إلى الدولة لفتح الطريق من أجل إتاحة سياق آمن وأقل اضطرابًا للتمدّد وراء البحار. وسرديّة هارفي مفيدة لإدراك مفهوم الإمبراطوريّة التي هي منخرطة تمامًا في نشر المشروع النيوليبرالي عبر العالم. فما هي العلاقة إذًا بين التيار الإسلامي والإمبراطوريّة النيوليبراليّة؟ هل يمثّل تحديًا حقيقيًّا لهيمنتها، أم أنه لا يزيد على كونه ردّة فعل تتيح دون قصد مسوّغات غير سارّة لتمدّد إمبرياليّ أعمق؟ وفي النتيجة، هل التيار الإسلامي ـ بنظرته إلى العمل، وإلى التطوير الذاتي الفردي، وعدم المساواة، والإنتاج، أو الاستهلاك ـ هل هو منبع في مواجهة المعياريّة النيوليبراليّة؟ أودّ أن أقول، **أولاً**، إنه على الرغم من أن التيار الإسلامي ظل فعلاً على موقفه القوي المعادي للإمبرياليّة بلا هوادة، فإن معاداته هذه للإمبرياليّة التي تركّز أساسًا على الثقافة، كانت تعمل في خدمة ذاتها؛ فهدفها صون الهيمنة الإسلاميّة على الجمهور المحليّ بالاحتماء من تأثير المفاهيم المعاكسة، ومن النظرة العالميّة. **ثانيًا**، بينما كان التيار الإسلامي في زمان الحرب الباردة (في السبعينيّات والثمانينيّات من القرن الماضي) يتبنّى نزعة قويّة مناهضة للرأسماليّة، ومنادية بنهج توزيع الثروة (العدالة الاجتماعيّة)، ومعادية للإمبرياليّة ـ لكن في الواقع، لأجل التفوّق على غريمه التيار الاشتراكي [العربي] ـ فإنه في سنوات ما بعد الحرب الباردة، شهد تحوّلاً مستمراً عن توجهاته الاشتراكيّة

(11) Niall Ferguson, «The Unconscious Colossus: Limits of (and Alternative to) American Empire,» *Daedalus*, vol. 134, no. 2 (Spring 2005), p. 20.

انظر أيضًا: Niall Ferguson, Empire: *How Britain Made the Modern World* (London: Allen Lane, 2003), p. 358.

(12) مقابلة مع: David Harvey by Alberto Toscano, *Development and Change Forum*, vol. 38 (2007), pp. 1127–1135.

(Socialistic) ليعتنق النظرة النيوليبراليّة. وقد تبدو تسمية «سلفيي كوستا»(*)، للذين كانوا يرتادون المقاهي الغربيّة، لوصف هذه النزعة النيو ـ إسلاميّة، تسمية متهكّمة أكثر من اللزوم، لكنها تعني تمامًا استسلام التيّار الإسلامي للتشويق المغري الذي تمثّله السوق الحرّة، وهو تشويق يندفع بقوّةِ انتشارِ التحويل الليبرالي في العالم وثقافة الاستهلاك. بهذا المعنى، يمثل التيار الإسلامي مشروع هيمنة لا هو ثوري ولا تحريري.

1 ـ تعدّد وجوه التيّار الإسلامي

الآراء المتضاربة في شأن السياسات الإسلاميّة هي نتيجة تعدّد وجوه هذه السياسات وجوانبها. فثمة مراقبون يوجّهون اهتمامهم إلى الاقتصاد السياسي، وإلى بعض التوجّهات الإسلاميّة، فيستنتجون أنها تقف موقفًا مناهضًا للنيوليبراليّة القويمة؛ بعضهم ويلقي بعضهم الضوء على أعمال الحركات الإسلاميّة في ميدان الرفاه، ويركّز على الطابع البروليتاري للتيار الإسلامي؛ بينما لا يزال بعضهم الآخر يوجّه نظره إلى الأيديولوجيات الإسلاميّة، والنظم الخُلقيّة، والرؤية الدينيّة ـ السياسيّة، فيجد أنها محافظة ورجعيّة، أو حتى فاشيّة. وبغض النظر عن هذه الفروق، فالتيار الإسلامي تسمية تشير إلى الأيديولوجيات والحركات التي تتوق إلى إنشاء نظام إسلامي ـ أي دولة إسلاميّة، وسن قوانين إسلاميّة، ووضع نُظُم خُلقيّة. والهدف الأساسيّ للإسلاميّين هو إقامة مجتمع عقائدي حصري، مرسوم على أساس ما يُعتقَد أنه «عصر الإسلام الذهبي»؛ أما الشؤون العلمانيّة، مثل إنشاء نظام عدالة اجتماعيّة، فتأتي بعد ذلك الهدف الاستراتيجي. لكن وجهات النظر الإسلاميّة تتباين في شأن معنى هذا النظام الإسلامي، والطرائق التي يمكنها أن تحققه. فالإسلاميّون القائلون بالنهج المتدرّج والإصلاح، مثل الجماعة الإسلاميّة في باكستان، وحزب التحرير المنتشر في نحو خمسين دولة، أو جماعة الإخوان المسلمين وفروعها في الجزائر وسورية والسودان والكويت وفلسطين والأردن، نادوا بالأساليب غير العنيفة لتحشيد المجتمع المدني، من خلال العمل في جمعيّات مهنيّة وتنظيمات مدنيّة ومساجد محليّة وجمعيّات خيريّة، وأسّسوا أحزابًا سياسيّة قانونيّة للمنافسة في الانتخابات الوطنيّة. وعلى النقيض، يلجأ المجاهدون الإسلاميّون، مثل الجماعة الإسلاميّة سابقًا في مصر، وجماعة لَشْكَر طيبة في باكستان، أو جبهة الخلاص الإسلامي الجزائريّة، إلى العنف ضد الوكالات الحكوميّة، وضد مواطنيهم أنفسهم والأهداف الغربيّة والمدنيّين، آملين في إحداث تمرّد على النسق

(*) ظهرت حركة سمّت نفسها «سلفيّة كوستا» بعد اندلاع ثورة 25 كانون الثاني/يناير 2011 في مصر (المترجم).

الليبيني، لإقامة نظام إسلاميّ بمرسوم[13]. لذلك يختلف المجاهدون الإسلاميّون أيضًا عن الجهاديّين في الزمن الحاضر، مثل الجماعات المرتبطة بالقاعدة. ففيما يمثل المجاهدون الإسلاميّون حركات سياسيّة تعمل في داخل الدول الوطنيّة، وتهاجم في المقام الأول الدولة الوطنيّة العلمانيّة، يعمل الجهاديّون عبر الحدود الوطنيّة في فكرهم وعمليّاتهم، ويمثّلون في الأساس «حركات أخلاقيّة» رؤيويّة (Apocalyptic) منخرطة في نزاع «حضارات»، وهدفهم محاربة غربٍ مجرّد (Abstract) إلى حدٍّ بعيد، ومجتمعات «غير المؤمنين» كلها. وهم يستخدمون على الدوام أقصى درجات العنف ضدّ الذات (التفجير الانتحاري) وضد أهدافهم، على السواء[14].

منذ عام 2014، أصبحت الدولة الإسلاميّة في العراق والشام (داعش) تمثّل نمطًا جديدًا من التيار الإسلامي، يجمع ما بين عمليّات الجهاديّين الرؤيويّة العابرة الحدود الوطنية، والنظرة الإسلاميّة الشاملة (Pan _ Islamism) لدى الإخوان المسلمين وحزب التحرير، ومع استراتيجيّة السعي إلى الدولة، لدى الجهاديّين الإسلاميّين.

غير أن الكثير من الجماعات المنتسبة إلى التيار الإسلامي، ليست إسلاميّة (Islamist) في الواقع، بالمعنى الدقيق. فثمة توجّه متنامٍ سمّيتُه «ما بعد ـ إسلاميًا» يريد أن يتجاوز النزعة الإسلاميّة (Islamism) بصفتها أيديولوجيا إقصائيّة واستبداديّة، ويتبنّى بدلاً من ذلك الاحتواء الجامع (Inclusion)، والتعدّد، والغموض (Ambiguity). في إيران، اتخذ ذلك شكل حركة الإصلاح التي تطوّرت جزئيًا إلى أن تتولّى حكومة الإصلاح بين عامي 1997 و2004. إضافة إلى هذا، يُبدي المزيد من الجماعات الإسلاميّة، مثل حزب النهضة في تونس، وجماعت ـ ي إسلامي في الهند، وحزب العدالة والتنمية في تركيا، على الأقل حتى عام 2010، أو حزب التيار المصري في مصر، علائم النزوع المابعد ـ إسلامي. وترنو الحركات المابعد ـ إسلاميّة إلى دولة علمانيّة، لكنها تسعى في الدعوة إلى الأخلاق الدينيّة في مجتمعاتها[15]. وتختلف هذه النزعة المابعد ـ إسلاميّة عن نزعة التقوى الناشطة الفرديّة

---

(13) Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007), esp. chap.1.

(14) Asef Bayat, «Is There a Future for Islamic Revolutions?,» in: Asef Bayat, ed., *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, 2nd ed. (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), pp. 241–258.

لقراءة تحليل جيّد عن القاعدة بصفتها حركة أخلاقيّة، انظر: Faisal Devji, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, and Modernity* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005).

(15) Asef Bayat, *Post-Islamism: Changing Faces of Political Islam* (New York: Oxford University Press, 2013).

المنتشرة وذات السمة السلفيّة، أو ما يسمّيه أوليفييه روي «النيو ـ أصوليّة»، التي يسعى المنتمون إليها، لا إلى إقامة دولة إسلاميّة، بل إلى استرداد الذات وتعزيزها، وفي الوقت نفسه السعي إلى بثّ الرسالة ذاتها عند الآخرين[16].

تاريخيًّا، كانت النزعة الإسلاميّة هي اللغة السياسيّة، لا عند المهمّشين فقط، بل على الخصوص عند الطبقات الوسطى الجيّدة الأداء، التي ارتأت أن حلمها بالمساواة والعدالة الاجتماعيّة، أحبطه إخفاق الحداثة الرأسماليّة (التي يمثلها الملوك والشيوخ في الإقليم) والطوباويّة الاشتراكيّة (التي تمثلها الدول الحداثيّة العلمانيّة والشعبيّة، في مرحلة ما بعد الاستعمار). لقد تاقت إلى نظام اجتماعي وسياسي بديل، ذي جذور في التاريخ والقيم والفكر الإسلامي «المحليّ». ويمكن لقطاعات من الفقراء أن يؤيد التيار الإسلامي حين تعتقد أن بإمكانها أن تعزز فرصها في الحياة. ومع أن هذه الأطراف المختلفة من التيار الإسلامي تبنّت أساليب متباينة لتحقيق أغراضها النهائيّة، فإنها كلها استخدمت إطار مفاهيم دينيًّا ولغة إسلاميّة، وانحازت إلى الأعراف الاجتماعيّة المحافظة، وإلى نظام اجتماعي إقصائي؛ وأبدت ميلاً أبويًا، وفي أحيان كثيرة مواقف غير متسامحة حيال الأفكار وأنماط العيش المختلفة. ولذا كانت أيديولوجيتهم وحركتهم مؤسّسة على مزيج من التديّن وممارسته، مع قليل من الالتزام بلغة الحقوق.

لا شك في أن التيّار الإسلامي، في أشكاله المختلفة، كان معارضًا. لكن المسألة، كما يلاحظ عالِم الاجتماع بوبي سيّد، ليست ما إذا كان التيّار الإسلامي معارضًا، بل لماذا يتّخذ هذا المقدار من المعارضة في الشرق الأوسط، الشكل الإسلامي[17]. إن قدرة التيار الإسلامي على الصمود ـ على الرغم من إخفاقاته وتحوّلاته والمابعد الأسلمة ـ هي في كونه دمغة هويّة في زمن عالمي منهمك بعمق في سياسات «مَن نحن»، أي سياسات الهويّة. وحتى الطفرة المفاجئة لتجدّد حركات الدعوة والتبليغ اللاسياسيّة والسلميّة، التي تعارض الإسلام السياسي، يمكن أن تُرى في ضوء سياسات الهويّة[18]. غير أن التيار الإسلامي يوفّر حزمة أيديولوجيّة مليئة بما يبدو مكوّنات متماسكةً وإجابات واضحةً ومعالجات بسيطة، وبذلك، رافضة رفضًا آليًا للشكوك الفلسفيّة والغوامض الفكريّة، أو لمحاولة التحقّق التي

(16) Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2002).

(17) Bobby Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London: Zed Books, 2004).

(18) Taylor Luck, «The Mysterious Islamic Movement Quietly Sweeping the Middle East,» *Christian Science Monitor*, 6/12/2015.

تُضمِر الشكّ. وفي النهاية، يستمر التيار الإسلامي في إبداء صورة طوباويّة عن ذاته، في عالَم انهارت فيه المُثُل الكبرى، مثل الشيوعيّة والديمقراطيّة والحريّة، أو حامَ في صددها الاستفسار؛ فهو لا يزال يصوّر أنه الأيديولوجيا الوحيدة المجاهدة الثوريّة والمحرِّرة.

2 ـ حركة معارضة للإمبرياليّة؟

لكن إلى أي حد كان التيار الإسلامي ثوريًا ومعارضًا للإمبرياليّة ومحرِّرًا؟ إن هذه الحركات، بدءًا من مسيراتها واحتجاجها في الشوارع، وصولاً إلى برامجها من أجل تأمين الرفاه لسكان الأحياء الخلفيّة في المدن الإسلاميّة؛ ومن تحدّيها للاحتلال الإسرائيلي والدور الأمريكي في الشرق الأوسط، إلى خطابها المعادي للعولمة ـ كل شيء يبدو أنه يشير إلى معارضتها (أي الحركات الإسلاميّة) التي لا تلين للهيمنة الغربيّة العالميّة. فما هي القوّة السياسيّة التي ألحقت في السنوات الأخيرة ضررًا اقتصاديًّا وجيوسياسيًّا، وماديًا بالقوى الغربيّة أكثر مما ألحقته الحركة الجهاديّة الإسلاميّة؟

لقد أذن انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، وما حدث في ما بعد من وضع اليد على السفارة الأمريكيّة والدبلوماسيّين فيها في عام 1979، لبداية ظهور قوّة معارضة جديدة. لقد ألقت الثورة بحليف الغرب الأساسي، أي الشاه، خارج السلطة، وحفّزت حركات مماثلة تهدّد بنخر المصالح الأمريكيّة في الشرق الأوسط المسلم. كان لكتابات علي شريعتي خرّيج السوربون، وهو مفكّر إسلامي بارز مناهضٌ للإمبرياليّة، تأثير كبير في جيل من الثوار الذين تولّوا شؤون السلطة في إيران بعد إطاحة الشاه. فقد أتى شريعتي بمفاهيم عصريّة للإمبرياليّة والصراع الطبقي والثورة، من ماركس إلى الخطاب الإسلامي الشيعي، فأضفى شرعيّة علميّة على ما كان يصفه بـ«الشيعيّة الحمراء» أو «الثوريّة»[19]. كان موقفٌ من هذا النوع، هو الذي أرشد «الماركسيّة الإسلاميّة» في منظمة مجاهدي خلق الإيرانيّة، التي بدأت الكفاح المسلّح ضد الشاه، وحليفه الإمبريالي الولايات المتّحدة، والتي أدّت دورًا أساسيًّا في وضع ما بعد ثورة عام 1979 مباشرة[20]. وقد تحرّك حزب الله في لبنان في أواخر الثمانينيّات، متشجّعًا بالتطورات في إيران، ومبديًا غضبًا

(19) Ali Shariati, *Shi'e-ye Alavi, Shi'e-ye Safavi* (Tehran: [n. p.], 1979).

انظر أيضًا: Ali Shariati, *Jahatgiri-ye Tabaqati-e Islam* [Class Bias of Islam], in: *Collected Works* (Tehran: [n. p.], 1980).

[الكتاب الأول هو: **التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد (بيروت: دار الأمير، 2007)].

(20) Ervan Abrahamian: «The Guerrilla Movement in Iran, 1963–77,» *MERIP Reports*, no. 86 (March-April 1980), and *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (London: I. B. Tauris, 1989).

حيال التوسّعيّة الإسرائيليّة، ليحتل مكانة المركز في عالم السياسات الراديكاليّة، بفضل جهاده الذي لا يلين لطرد قوات الاحتلال الإسرائيلي من لبنان. وقاد السيد حسن نصر الله، قائد حزب الله، وهو القارئ النهم لفرانز فانون وتشي غيفارا والأسماء الأخرى المعادية للاستعمار، مقاومةً معادية للاحتلال في جنوب لبنان.

إن هذا النمط من النزعة العالم ـ ثالثيّة، قد تردّد صداه أيضًا مع الحركة الإسلاميّة السنيّة. فقد أتى المصري سيّد قطب، وهو قائد في جماعة الإخوان المسلمين، أقدم وأكبر حركة إسلاميّة في العالم العربي، بمفهوم الدولة والمجتمع الجاهليّين، استنادًا إلى كتابات المفكّر الهندي أبي الأعلى المودودي الذي كان هو نفسه متأثرًا بنظرة لينين في التنظيم والدولة. وقد احتوى مفهوم الـمجتمع الـ«جاهليّ» في مؤلّفات قطب، إلى هذا الحد أو ذاك، ما كان الناشطون الإيرانيّون يطلقون عليه عبارة «التسميم التغريبي» (Westoxification)، بحسب تسمية الفيلسوف أحمد فرديد، وهو مفهوم اجتذب مخيّلة أجيال الإيرانيّين المناهضين للإمبرياليّة؛ إذ استنشاط غضب الإسلاميّين مما رأوا أنه سيطرة القوى الغربيّة، خصوصًا العولمة التي تقودها الولايات المتّحدة، على اقتصادهم وكيانهم السياسي، ولا سيّما ثقافتهم، على نحو يُخضِع جوهر قيمهم الإسلاميّة. ونظر محمد مهدي عاكف، وهو أحد قادة جماعة الإخوان المسلمين في مصر، إلى مخطط الولايات المتّحدة في الشرق الأوسط، ودعوتها إلى الديمقراطيّة، بارتياب، لأن الولايات المتّحدة قد وَاظَبت على دعم طغاة المنطقة العلمانيّين ونشرت منتوجاتها الثقافيّة «المفسدة» في أرجاء الشرق الأوسط[21]. وحتى قيادة الإخوان المسلمين الشابّة والأكثر اعتدالًا، واصلت انتقاد الولايات المتّحدة لإقامتها «إمبراطوريّة عالميّة» تحت شعار العولمة، ولأنها أحبطت هدف الإخوان المسلمين لإنشاء كيان إسلاميّ دولي في البلدان الإسلاميّة[22]. وفي الواقع، إن عمليّة العولمة نفسها يُنظَر إليها على أنها لا أقل من «فخ» عبر التكنولوجيا الحديثة، من أجل إخضاع المضطهَدين في العالم، ولا سيّما الأمّة الإسلاميّة[23]. وفي نظر الإسلاميّين، ليست الإمبرياليّة مجسّدة فقط في الغزو والسيطرة الاقتصاديّة؛ إنها تظهر أولاً وقبل كل شيء في

(21) انظر: محمد الشريف، «عاكف: الولايات المتّحدة لا تريد الخير للعالم الإسلامي،» الموقع الرسمي للإخوان المسلمين، 12 شباط/فبراير 2006، <https://www.ikhwanonline.com/article/17930>.

(22) عصام العريان، «الإخوان المسلمون وأمريكا،» الموقع الرسمي للإخوان المسلمين، كانون الأول/ديسمبر 2005.

(23) عادل حسين، «العولمة وصراعاتنا مع الغرب،» في: محمّد إبراهيم مبروك [وآخرون]، محررون، **الإسلام والعولمة** (القاهرة: دار القوميّة العربيّة، 1999).

الهيمنة الثقافيّة بواسطة نشر الأفكار العلمانيّة والفسق واللغات الأجنبيّة والمبدأ العقلاني الفلسفي والأسماء والأطعمة والأزياء[24].

وهكذا يصوغ آية الله مصباح يزدي، وهو منظّر كبير من المتشدّدين الإيرانيّين، إملاءات «الكفّار» (غير المؤمنين، أي الغرب) على المسلمين في أربعة ميادين. «الغزو العسكري» كما حدث في الحملات الصليبيّة، وقد لا يكون أمراً شائعًا، لكن ترافقه «السيطرة السياسيّة»، أو الحكم من خلال نظم صديقة ووكيلة، و«الهيمنة الاقتصاديّة» التي تتسلّل بتغيير ثقافة المستهلك واستغلال الموارد الماديّة والتبعيّة الاقتصاديّة. لكن الجانب الأشد تخريبًا هو «التحكّم الثقافي»، وهو نوع من الإمبرياليّة الناعمة، أداتُها العِلم والتكنولوجيا والأفلام والترفيه والأفكار الأجنبيّة والقيم التي تزعزع بمكر سيطرة الإسلام.

إن ما يحفز على السيطرة الثقافيّة حزئيًا هو الخشيّة الغربيّة من الامّحاق، وهذا نوع من الصراع الدارويني الذي تحتاج فيه الثقافات إلى أن تسيطر إذا كانت لا تريد الزوال[25]. وليست فكرة «القرية العالميّة»، في نظر المصري عادل حسين، سوى العالم الذي يقوده رئيس قرية واحد، هو الولايات المتّحدة؛ إنها باختصار، أمركة الكوكب. ولما كان الإسلام، بالتحديد، يؤمن بالتنوّع البشري، فإنه بذلك يتحدّى بلا جدال، النزوع إلى عولمة مجانسة تقودها الولايات المتّحدة[26].

3 ـ معارضة الإمبرياليّة لخدمة الذات (Self - Serving Anti - imperialism)

لا شك في أن عَزوَ تصاعد الحركة الإسلاميّة إلى سياسات الحرب الباردة، وإلى دعم الولايات المتّحدة الإسلاميّين من أجل زعزعة الشيوعيّة، إنما هو مسلك اختزالي[27]. ومع ذلك يبقى أن الإسلاميّين و«العالم الحر» تساكنا في بعض الأوقات، وعقدا أحلافًا تكتيكيّة ضمنيّة ضد الحركات العلمانيّة المعادية للإمبرياليّة في الشرق الأوسط. فلقد سارت أمور الولايات المتحدة بسلاسة مع محاولة السعوديّة تعزيز الوهّابيّة وجعلها حصنًا أيديولوجيًّا

---

(24) أحمد عبد الرحمن، «العولمة: وجهة نظر إسلاميّة،» في: مبروك [وآخرون]، محررون، المصدر نفسه، ص 91-100.

(25) Mesbah Yazdi, *Tahajom-e Farhagui* [Cultural invasion] (Tehran: [n. p.], 1997).

تُرجم هذا المجلّد إلى العربيّة بعنوان: محمد تقي مصباح اليزدي، **الغزو الثقافي**، ترجمة وليد محسن (مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 2005).

(26) حسين، «العولمة وصراعاتنا مع الغرب».

(27) انظر على سبيل المثال: Mahmood Mamdani, *Good Muslims, Bad Muslims* (New York: Pantheon, 2004).

ضد القوميّة العلمانيّة والنزعة الجمهوريّة الكاسحة اللتين أطلقتهما الثورة الناصريّة في الستينيّات من القرن العشرين. ففي الستينيّات وأوائل السبعينيّات انتشر الإسلاميّون ضد الحركات الثوريّة (كما في عُمان) وكذلك ضد اليساريّين العلمانيّين والشيوعيّين والحركات النسائيّة. وما عاد سراً الآن أن الولايات المتّحدة والمملكة المتّحدة تحالفتا مع المجاهدين الإسلاميّين في أفغانستان لمحاربة الاتحاد السوفياتي، وعلى الأخص، آوت حكومة باكستان، بدعم من الولايات المتحدة، حركة طالبان في سنواتها الأولى. ويُعزى الآن صعود الدولة الإسلاميّة في العراق والشام (داعش) بفظائعها التي لا مثيل لها، إلى دعم حليف الولايات المتّحدة في الخليج، السعوديّة. والحقيقة أن تقرير استخبارات أمريكيًا، أزيل تصنيفه سريًّا، منذ عام 2012، «توقّع على نحو غريب ـ بل في الواقع رحّب ـ باحتمال قيام «إمارة سلفيّة» في شرق سورية، ودولة إسلاميّة تسيطر عليها القاعدة، في سورية والعراق»، وهي كيان أَمَلت الولايات المتّحدة أنها تعزل بواسطته النظام السوري[28].

بعبارات أخرى، لطالما استفادت الإمبرياليّة في الكثير من الحالات، من جماعات المجاهدين الإسلاميّين، من أجل نشر سلطتها [أي سلطة الإمبرياليّة ـ المترجم] الفجّة والناعمة، في العالم. غير أن حالات الالتقاء هذه ينبغي ألّا تُخفي مع ذلك، العداوة العميقة بين القوّتين. لكن السؤال الأساسي هو، ماذا يعنيه هذا بالنسبة إلى جماهير المسلمين العاديين والقوى الاجتماعيّة التي تسعى إلى التحرّر من الإمبراطوريّة الجديدة؟ لا شك في أن قتال الإسلاميّين يقوّض بعض المصالح الماديّة والاستراتيجيّة الغربيّة. لكن هل هو بالضرورة يقوّض هيمنة الغرب الأيديولوجيّة العالميّة؟ قد تسهم نضالات الإسلاميّين في تحرير شعوب مسلمة من السيطرة الأجنبيّة، وحتى في ضمان استقلال مستدام ـ وهذا إنجاز خطر. لكن في هذا النضال، هل يأتي الإسلاميّون بالحريّة والديمقراطيّة والرفاه، لمواطني الطبقات الدنيا في بلادهم؟ لقد وقف الإسلاميّون في إيران إلى جانب الثورة الشعبيّة في عام 1979 التي أطاحت بحكم الشاه الاستبدادي، الذي كانت القوى الغربيّة تدعمه، فقوّضت النفوذ الأجنبي في البلاد تقويضًا جديًا. لكن ما إن استولى الإسلاميّون على الحكم، حتى أنشأوا دولة استبداديّة دينيّة، ونظامًا اجتماعيًا إقصائيًا، وانضباطًا أخلاقيًا صارمًا، أخضع قطاعًا واسعًا من الشعب منذئذ. وقد قمعوا منهجيًا القوى المنافسة المعادية للإمبرياليّة ـ الاشتراكيّين، والجماعات النسائيّة اليساريّة، ومنظمات العمّال المستقلّة، والطلاب الناشطين ـ وانتهكوا الكثير من الحريات المدنيّة، وأنشأوا رقابة اجتماعيّة شديدة

(28) Seumas Milne, «Now the Truth Emerges: How the US Fuelled the Rise of ISIS in Syria and Iraq,» *The Guardian*, 3/6/2015.

القسوة. وأحبطوا الكثير من الأفكار والحركات الراديكاليّة التقدّميّة ـ مثل المجالس الشعبيّة والإعلام الحر والحركات الاجتماعيّة ـ التي أحدثتها الثورة. وفي الواقع، كان نعت أي ممارسة ثقافيّة ترفضها السلطات الإسلاميّة بأنها «غزو ثقافيّ» غربي (وفق صيغة آية الله مصباح يزدي) يعني القمع بشدّة والتأديب المُمنهَج لكل من الشبيبة والنساء على الخصوص[29]. وحتى بعدما شاركت الجمهوريّة الإسلاميّة في الاتفاق النووي، وفتحت أبوابها للعلاقات السياسيّة والاقتصاديّة مع القوى الغربيّة، ظل المتشدّدون ينذرون من خطر النفوذ الثقافي الغربي والمؤامرات من أجل «تغيير مُثُلنا، ومعتقداتنا، ونمط حياتنا»[30].

صحيح أن صراعات الأجنحة في داخل النظام الإسلامي بين المتنافسين قد أتاحت بعض مجال تنفّس للمعارضة في القاعدة الشعبيّة. لكن الأجنحة الإسلاميّة ظلت متحالفة في القمّة، حين تصاعدت المعارضة؛ فرفضوا الديمقراطيّة الجامعة والأفكار التعدّديّة والأصوات المستقلّة. ولم يتعاظم الأمل في حكم ديمقراطي إلا حين تولى الحكم الإصلاحيّون، يقودهم الرئيس محمّد خاتمي (1997 ـ 2004). لكن مع هزيمة الإصلاحيّين في عام 2004، وقرارات حجب الأهليّة بالجملة عن مرشّحيهم، والسخط الشعبي بسبب إخفاقاتهم الاقتصاديّة، أتت حكومة محمود أحمدي نجاد بدورة جديدة من القمع. ففي ولايته الأولى (2005 ـ 2008) أقفل عدد كبير من المنظّمات غير الحكوميّة (NGOs)، وسُجن ناشطون بارزون، واحتُجز مثقفون وصحافيّون، وطُرد أساتذة وطلاب جامعيّون، ووُضعَت ناشطات نسائيّات خلف القضبان، وأُخمِدَت احتجاجات شعبيّة للمعلمين وسوّاقي الحافلات. واجترح الإسلاميّون المحافظون ما يُعتقَد أنه تزوير انتخابي في عام 2008 لإبقاء أحمدي نجاد في السلطة ولايةً أخرى. وتحوّلت الاحتجاجات الناجمة من ذلك إلى الثورة الخضراء، ودفعت النظام الإسلاميّ إلى الحافة، لكنها واجهت قمعًا فعليًا استمر نوعًا ما في العقد التالي. لقد ركّزت حملة أحمدي نجاد الانتخابيّة الشعبويّة على مكافحة الفساد واستحداث وظائف وتوزيع سخي لأموال النفط. ومع ذلك، فإن الإيرانيّين تحت خط الفقر في عهده زادوا 13 في المئة[31]. وأنشأت حكومته ـ القريبة جدًا من أجهزة العسكر والاستخبارات والأمن ـ قاعدة موالية في شبكة العملاء بين قطاعات فقراء الأقاليم، لكن أيضًا بين قدامى العسكريّين وأولئك الذين يستفيدون من صلاتهم مع الدولة ـ مديري

(29) Asef Bayat, «Islamism and the Politics of Fun,» *Public Culture*, vol. 19, no. 3 (Spring 2009), pp. 433–459.

(30) *Entikhab*, 4 Azar 1394/2015.

(31) ورد في: *Kargozaran*, 17 Ordibehesht 1386/1997, p. 1.

الحرس الثوري وجمعيات الإقراض غير الرسميّة، وما شابه[32]. وعلى الرغم من أن كان سبب معارضة إسرائيل مواصلتها قمع الشعب الفلسطيني، فإن خطاب أحمدي نجاد المعادي لإسرائيل كان مسألة أخرى، حين توسّع فيه إلى حدّ إنكار الهولوكوست، وهو ما جعله رفيقًا لأشنع مدّعي تفوّق العرق الأبيض، مثل دافيد ديوك (David Duke)[33]، القائد السابق لمنظّمة كو كلوكس كلان(*). لقد أبدى المتشدّدون الإسلاميّون في إيران، وحزب الله اللبناني تأييدهم لثورات عام 2011 في تونس ومصر والبحرين، باسم «اليقظة الإسلاميّة»، لكنهم انحازوا إلى نظام بشّار الأسد في قمع الثورة في سورية.

إن الطبيعة المتناقضة، وأولوية المصالح الذاتية في معاداة الإسلاميّين للإمبرياليّة، لا تقتصر على إيران أو حزب الله. فالجماعة الإسلاميّة المصريّة لم تكتفِ بإعطاء دروس أخلاقيّة لجمهورها وفرض الانضباط عليه؛ بل أرهبت النساء السافرات وغير المسلمين واغتالت عددًا من الأقباط المسيحيّين والسيّاح الأجانب، وفي الوقت نفسه قاتلت بشراسة نظام الرئيس حسني مبارك الذي دعمته الولايات المتّحدة. وحتى مناهضة الإمبرياليّة، لدى المجاهدين العرب الذين سارعوا في أوائل التسعينيّات إلى «مساعدة» المسلمين البوسنيّين ضد العدوان الصربي، لم تكن تعني الكثير في النهاية، في نظر الضحايا. ذلك أن هذه العمليات الإسلاميّة الدوليّة كان لها جدول أعمالها الخاص الساعي إلى الأسلمة ـ وهو جدول أعمال نفّر منه المسلمون البوسنيّون. فبدلاً من الاهتمام بالأهداف الإنسانيّة، ركّزوا [المجاهدون العرب في البوسنة ـ المترجم] على العمليّات العسكريّة والعمل الدعاوي ـ لنشر الأفكار السلفيّة بالمطبوعات، وعبر التلفزيون، والمواقع الإلكترونيّة. لقد تحدّوا السلطات الدينيّة المحليّة وحاولوا أن يجعلوا البوسنة قاعدة ضد الغرب، ويحوّلوا الصراع البوسني إلى حرب بين الإسلام والمسيحيّة[34]. ويمكن تفهُّم أن هذا النوع من النشاط، أحدث بين الأوروبيّين تخوّفًا من «المسلمين البيض» الراديكاليّين في قلب أوروبا، وبذلك قوّض شرعيّة القضيّة البوسنيّة العادلة. وقد بهتت صورة كل هذا، أمام نوع الجهاد المعادي للإمبرياليّة والفظاظة اللذين أبداهما مذّاك الإسلاميّون الجدد، مثل القاعدة وداعش

---

(32) لقراءة تحليل جيد، انظر: Kaveh Ehsani, «Iran's Populist Threat to Democracy,» *Middle East Report*, no. 241 (Winter 2006), pp. 4–9.

(33) ورد في: Richard Landes, «Strange Bedfellows: The Islamists and the Far … What?,» *Augean Stables*, 18 May 2006.

(*) العُنصريّة البيضاء الأمريكيّة (المترجم).

(34) Onder Cetin, «The Bosnian Ulema and the Negotiation of Islamic Revivalism in Multi-ethnic Bosnia,» (Unpublished paper, ISIM Seminar, Leiden – Netherlands, 23 January 2007).

وبوكو حرام، بإلحاقهم الأذيّة القادحة بالمسلمين العاديّين. إن النزعة النخبويّة وكراهة النساء ونشر العنف، لدى داعش والقاعدة، ضد منتقديهم والعلمانيّين والأقليّات الدينيّة والمسلمين الشيعة، هي أمور معروفة جيدًا، ولا تحتاج إلى التفصيل هنا. فقد ألحقت أعمال التفجير وحرق البيوت وقطع الرؤوس والاغتصاب، بالسكان المحليّين والأرواح البريئة، أذيّة أفدح كثيرًا مما ألحقته بمصالح الإمبراطوريّة. وليس هذا النمط النفعي الانتهازي من المعاداة للإمبرياليّة محصورًا بالطبع بالمتديّنين، أو، في سياقنا هذا، بالإسلاميين؛ فليس على المرء إلا أن يلاحظ المصير البائس الذي بلغه البطل الاشتراكي لمعاداة الإمبرياليّة، الزمبابوي روبرت موغابي الذي انتهى إلى قيادة شعب عانى انقطاع الكهرباء أربعًا وعشرين ساعة في اليوم، وتضخمًا يتجاوز مئة في المئة، وتدميرًا بالجملة لمنازل الفقراء[35]. كان التضاد بين التيار الإسلامي والإمبرياليّة حقيقيًّا بوضوح. فالسياسات ونظام القيَم الذي يبشّر به الإسلاميّون ويمارسونه، لا يتيح سوى القليل من نوع الحريّة الذي يُسعِد قلوب المهيمنين النيوليبراليّين. والصورة التطهّريّة والإقصائيّة المُفرطة، في النظام الاجتماعي الذي ينادي به الإسلاميّون، تعيق التدفّق الحر للسلع والأفكار الثقافيّة الآتية مع العولمة. فالإسلاميّون يندّدون بما يرون أنه عولمة تفرض ثقافة متجانسة وتقضي على التنوّع الثقافي؛ غير أنهم يسعون من جانبهم إلى فرض فكر ونمط عيش متجانسين على المجتمعات التي يحكمونها. وهم يدافعون، مثل معظم الديمقراطيّين، عن حق النساء المسلمات في أوروبا، في ارتداء اللباس الذي ترغبن فيه؛ وعلى الرغم من ذلك، فإن كثيرًا منهم ينكرون هذا الحق على النساء المسلمات وغير المسلمات في مجتمعاتهم. ولدى الإسلاميّين تفسير عقائدي لهذا التناقض، بقولهم إن الإسلام لا يقبل إخضاع المسلمين لسيطرة غير المؤمنين[36]. لكن مفهوم عبارة «غير المؤمنين»، غالبًا ما يُفسَّر تفسيرًا واسعًا جدًا، إلى درجة أنه عمليًّا قد يعني أي غربي غير مسلم، حتى أولئك الذين قد يُبدون تضامنهم مع «القضيّة الإسلاميّة». باختصار، إن جوهر النزعة الإسلاميّة المعادية للإمبرياليّة، هو الصراع على السيطرة، من أجل حفظ الذات. فرغبة الإسلاميّين في تعميم نموذج أخلاقيّ وثقافي إقصائيّ، ترمي إلى تسهيل فرض سلطتهم على الأمة الإسلاميّة، وهي سلطة يحبطها انتشار المنطق والسلوك الغربي الثقافي. وهكذا فالمسألة الأساسيّة ليست ما إذا كان التيّار الإسلامي يتحدّى المصالح الإمبرياليّة،

(35) Nelson Banya, «Zimbabwe Heads for Dark Days as Power Cuts Loom,» Reuters News Agency, 9 May 2007.

(36) Yazdi, *Tahajom-e Farhangui.*

انظر النسخة العربية: اليزدي، الغزو الثقافي.

وهو يتحدّاها فعلاً. بل المسألة هي إلى أي حد، يرمي هذا الصراع إلى تحرير الشعب المهمّش في المجتمعات الإسلاميّة. وفيما كان التيار الإسلامي القديم، في زمن الحرب الباردة، يُبدي ميله إلى التعبير عن خطاب العدالة والتوزيع المنصف والاهتمام بالفقراء، فإن التيار الإسلامي الجديد في زمن ما بعد الحرب الباردة، اعتنق السلوك النيوليبرالي. وهذا هو جوهر الفارق بين التيّار الإسلامي في الشرق الأوسط، ولاهوت التحرير الأمريكي اللاتيني، بغض النظر عن تشاركهما باللغة الدينيّة، والمواقف المعادية للإمبرياليّة.

4 ـ هل هو لاهوت تحرير؟

بينما يتّخذ التيار الإسلامي إقامة «نظام إسلامي» هدفًا رئيسيًّا له، يمكن بناءً عليه أن تنشأ العدالةُ الاجتماعيّة وتَقَدّمُ المحرومين، يرى لاهوت التحرير أن «تحرير الفقراء» هو نقطة انطلاقه؛ وإذّاك تعاد قراءة الإنجيل وتفسيره لتحقيق هذا الهدف الأساسي. كانت القضيّة المركزيّة في لاهوت التحرير، «كيف يمكننا أن نكون مسيحيّين، في عالم بؤس؟»، وكان الجواب «يمكننا أن نكون مسيحيّين، مسيحيّين حقيقيّين، فقط بأن نحيا إيماننا بطريقة تُحرّرنا»[37].

في البدء، كان لاهوت التحرير ردة فعل على تراث الكنيسة الكاثوليكيّة الإمبريالي المخزي، في أمريكا اللاتينيّة، وصورة معكوسة لهذا التراث. وعلى نقيض الفقهاء الإسلاميّين الذين كان معظمهم منخرطًا في الصراعات المعادية للاستعمار في الشرق الأوسط، كانت الكنيسة الكاثوليكيّة في أمريكا اللاتينيّة أداةً للاستعمار الإيبيري [الإسباني والبرتغالي ـ المترجم] الذي غرضه تحويل الثروات إلى إسبانيا والبرتغال، وتنصير المستعمرات. ولم تكتفِ الكنيسة بدعم الحكم الاستعماري؛ بل واصلت دعم طبقات الأثرياء المحافظة في المجتمع بعد تحقيق الاستقلال. حتى إن بعض محاولات إعادة التفكير التي برزت في ثلاثينيّات القرن العشرين، كما ظهرت في «المسيحيّة الجديدة» وما تلا ذلك من صعود الأحزاب المسيحيّة الديمقراطيّة، فشل في تغيير الموقف المحافظ القديم في الكنيسة. إلا أن أحداثًا اجتماعيّة وسياسيّة دراماتيكيّة (الفقر والقمع والانقلابات العسكريّة والدعم الأمريكي للمُمسكين بالسلطة والثروة، وفشل الأحزاب المسيحيّة الديمقراطيّة، والانتصار

(37) Leonardo Boff and Clodovis Boff, *Salvation and Liberation* (New York: Orbis Books, 1988), p. 13.

يستند النقاش في هذا الجزء من كتابي حول لاهوت التحرير، إلى كتاب بوف المذكور، وعلى دراسات جيدة لـ:
Christian Smith, *The Emergence of Liberation Theology* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), and Michael Lowy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America* (London: Verso, 1996).

المفاجئ للثورة الكوبيّة، وموجة حركات حرب العصابات الشعبيّة) دفعت بالكنيسة إلى حافة بدت فيها غير معنيّة بهذه الأمور كلها. كانت هناك حاجة إلى التدخّل من أجل إنقاذ الكاثوليكيّة من النزعة المحافظة في النُّخَب الكنسيّة. بهذا المعنى، كانت لاهوتيّة التحرير أشبه، لا بالإسلاميّين، بل بالمفكّرين المابعد إسلاميّين، ورجال الدين الناقدين الذين كان همّهم إنقاذ الإسلام، بكونه دينًا جامعًا، من ممارسات الإسلاميّين الاستبداديّين الإقصائيّة؛ فصار «اللاهوت الجمهوري» الدافع المركزي في الخطاب الديني المابعد الإسلامي[38]. إلا أن اعتناق المابعد إسلاميّين منطق السوق [النيوليبرالي ـ المترجم]، لم يناظر النزعة الاشتراكيّة الإنمائيّة لدى لاهوت التحرير الأمريكي اللاتيني.

وهكذا، وخلافًا للتيّار الإسلامي، لم يكن لاهوت التحرير تعبيرًا عن الهويّة الثقافيّة إلى هذا الحد، بمعنى حماية الذات، من أجل السيطرة على الغربي الآخر؛ بل كان في صلب الخطاب المحليّ الإنمائي، والتخلّف الإنمائي، والتبعيّة التي كانت أمريكا اللاتينيّة تتجادل فيها بعنف في ذلك الوقت. فحين كان رجال الدين في أثناء مؤتمر مجلس الكنائس العالمي سويسرا في عام 1969، يستكشفون في أمر «لاهوت التنمية»، أبدل غوستافو غوتييرز (Gustavo Gutiérrez)، بتلك العبارة، عبارة «لاهوت التحرير»، فانتشر هذا المفهوم شعبيًّا من خلال كتابه الذي يحمل العنوان ذاته: **لاهوت التحرير**. وكان في صلب ذلك المفهوم، بالطبع، تحرير مواطني الطبقة الدنيا (Subalterns)[39].

كان للتيّار الإسلامي ولادة أخرى ومكان ولادة آخر. فقد برز التيار الإسلامي المعاصر، بمفهومه العام، في سبعينيّات القرن العشرين، ناطقًا بلغة لتأكيد الذات، من أجل استنهاض أبناء الطبقة الوسطى، ذوي المنجزات الرفيعة المستوى الذين تدعمهم عمليًا قطاعات في الطبقات الدنيا، والذين شعروا بتهميشهم، في المحافل الاقتصاديّة والسياسيّة أو الثقافيّة المهيمنة. ففي نظر هؤلاء، أدى فشل كلٍ من الحداثة الرأسماليّة والطوباويّة الاشتراكيّة، إلى جعل خطاب الأخلاق (الدين) عندهم، بديلاً في السياسة. بمعنى ما، كان ذلك هو أسلوب الطبقة الإسلاميّة الوسطى، حتى تقول لا للذين ارتُئي أنهم يمارسون الإقصاء ـ أي النُّخَب الوطنيّة والحكومات العلمانيّة وداعموها الغربيّون. ولذا رفضوا الهيمنة الثقافيّة الغربيّة، ومنطقها السياسي وحساسيّاتها الأخلاقيّة ورموزها الثقافيّة، حتى لو كان كثيرون

(38) Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn.*

(39) Gustávo Gutierrez, *A Theology of Liberation* (New York: Orbis Books, 1988), and Martin Lee and Pia Gallegos, «Gustávo Gutierrez with the Poor,» *Christianity and Crisis*, vol. 47, no. 5 (1987), pp. 113–115.

منهم عمليًا، مشاركين في هذه الرموز، في أمور مثل الملبس والمأكل والتكنولوجيا. لقد حاولوا أن يقدّموا إلى الإنسانيّة الإسلاميّة مجتمعًا طوباويًّا ودولة بديلين. كان ذلك أيضًا مشروعًا يرمي إلى استعادة المسلمين احترام الذات، في وجه الإمبرياليّة الثقافيّة الغربيّة والصهيونيّة التي يرون فيها أحد مكوّنات الإمبراطوريّة الحديثة. وبرزت هذه الميول كلها في سياق الحرب الباردة، حين أدّى خوف الولايات المتّحدة من الشيوعيّة والقوميّة العلمانيّة، إلى تقريب الدولة [الولايات المتحدة ـ المترجم] من الحركات الإسلاميّة[40].

حين كان الإسلاميّون يسعون إلى أسلمة مجتمعهم وهيئاتهم السياسيّة واقتصادهم، لم يكن لاهوتيّو التحرير يسعون أبدًا إلى تنصير مجتمعهم أو دولهم، بل إلى انتشال المجتمع من حالة الحرمان. لذا، كان لدى لاهوت التحرير، الكثير من الأمور المشتركة مع الحركات الإنسانويّة والديمقراطيّة والشعبيّة، بما فيها نقابات العمّال وروابط الفلّاحين وهيئات الطلاب وحركات حرب العصابات، وقد نظموا معًا الحملات والإضرابات والتظاهرات وأعمال احتلال الأرض والأشغال الإنمائية. هنا، لم يكن لاهوت التحرير، بصفته حركة شعبيّة واسعة، يسعى إلى الهداية إلى الدين، أو تحويل شركاء التحالف إلى مسيحيّين، بل يسعى إلى الإسهام بتقدّم قضيّة حركة التحرير عامّة. والأهم من هذا، تَشارَك لاهوت التحرير كثيرًا مع الحركة الإنسانويّة الماركسيّة. وفي واقع الأمر أن كلًا من الماركسيّة الأمريكيّة اللاتينيّة ولاهوت التحرير تأثّرا بالنبرة الراديكاليّة في نظريّة Dependencia، أي التبعيّة(*)، وهي نظريّة ظهرت في الأصل في جنوب أمريكا. كان كهنة بارزون، مثل كلودوفو وليوناردو بوف (Clodovo and Leonardo Boff) (البرازيل) وغوستافو غوتييرز (Gustávo Gutiérrez) (البيرو) وخوسيه ميغيز بونينو (José Míguez Bonino) (فنزويلا) وكاميلو توريس (Camilo Torres) (كولومبيا)، لاهوتيّين مفكّرين، قالوا بخطاب التبعيّة هذه، وبالإنسانويّة الماركسيّة. وكانت إعادة تأويلهم للاهوت المسيحي ترى أنه يسهّل هدف التحرير. وبدأوا أولًا بممارسة التحرير، ثم أقاموا لاهوتهم، بوصفه فكر هذه الممارسة. ورأى بونينو أن «ليس من حقيقة خارج الأحداث التاريخيّة الملموسة، ينخرط فيها البشر بوصفهم عوامل لها»[41].

---

(40) استنادًا إلى كتاب: Bayat, «Islamism and Empire: The Incongruous Nature of Islamist Anti-imperialism».
للتوضيح، انظر: Bayat, *Making Islam Democratic*: Social Movements and the Post-Islamist Turn.

(*) فكرة ظهرت في ستينيّات القرن العشرين وسبعينياته، ترى أن الموارد في البلدان الفقيرة تصب في الدول الغنيّة (المترجم).

(41) Jose Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress, 1976), p. 88.

وامتنع قادة هذا التيار عن وضع مخطّط للمستقبل. وكان كل ما يمكنهم تقديمه هو التوجّه العام والبنى الإساسيّة، أو «المشاريع التاريخيّة» ـ وكانت خطوتهم تلك نصف طوباويّة. لقد سعى هذا المشروع الإنساني إلى تجاوز الرأسماليّة وتَخَيُّلِ شكل من الاشتراكيّة الديمقراطيّة، يكون على الناس، أي الطبقة الشعبيّة أن تقوم به. ويستقي هذا المجتمع المُتَخَيَّل من روح المشاركة والتعاون. فيتحرّك الناس متخطّين النزاعات، سعيًا إلى المساواة والعدالة لمجتمع يحقّقون فيه التضامن الاجتماعي الحقيقي، المنتظم حول مفهوم المحبّة. بهذا المعنى اعتمد لاهوت التحرير مشروعًا ثوريًا.

5 ـ اليسار الإسلامي

كان التيار الإسلامي القديم، المتأثّر بسياسات الحرب الباردة، مثل لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة، متأثرًا أيضًا ـ ولو بمقدار أقل ـ بالأفكار الاشتراكيّة. كانت الدعوة إلى المساواة والعدالة الاجتماعيّة وتحرير الطبقة العاملة، في محافل الطبقة السياسيّة والفكريّة، قويّة إلى درجة أن الإسلاميّين ما كان يمكنهم بسهولة أن يتجاهلوها. وكان المفكّرون الإسلاميّون، مثل الهندي أصغر علي إنجنير (Asghar Ali Engineer) وعلي شريعتي والفيلسوف المصري خرّيج السوربون حسن حنفي الذي كان سابقًا من الإخوان المسلمين، يناضلون منذ السبعينيّات من أجل وضع لاهوت تحرير إسلامي. وسعى مشروع حنفي الموسوم بـ«اليسار الإسلامي» إلى إنشاء حركة فكريّة وسياسيّة استنادًا إلى العناصر الثوريّة في الإسلام، من أجل مناهضة الإمبرياليّة الغربيّة واستبداد الدول العربيّة وتوزيع الثروة غير العادل في المجتمعات الإسلاميّة. واستند إلى القرآن بصفته مدافعًا مطلقًا عن المقموعين ـ ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: 5). وبإلقاء الضوء على القدرة التحريريّة في الإسلام ـ الذي هو دين الجماهير المسلمة ـ كان على اليسار الإسلامي أن يتغلّب على تعصّب الإسلاميّين، وعلى النزعة النخبويّة لدى المعارضة الليبراليّة، ولامبالاة القطاعات الماركسيّة ـ اللينينيّة في صفوف الجماهير المسلمة[42]. كان علي شريعتي وأنصاره، من «مجاهدي خلق»، قد اعتنقوا

---

(42) Hassan Hanafi, «The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 4, nos. 1-2 (1982), pp. 54-74.

لمناقشة موجزة لأفكار حنفي، انظر: Elizabeth Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010).

[انظر النسخة العربية للكتاب: إليزابيث سوزان كساب، **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)].

أصلاً الفكر الاقتصادي الماركسي ونقد الرأسماليّة. وتبنّوا مفاهيم مثل «صراع الطبقات»، و«الاستغلال»، و«المجتمع غير الطبقي» في ميثولوجيا الإسلام الشيعي، ودمجوها مع لغة العالم الثالث، كما خطّها فانون وسيزير والقادة الآخرون المناهضون للاستعمار[43]. كان شريعتي واحدًا من «عبدة الله الاشتراكيّين» في أواخر الستينيّات، لكنه ظل ناقدًا للنظرة الماديّة إلى الجنس البشري في الماركسيّة والفلسفات الغربيّة الأخرى. وفي نظره، أن التحالفات السياسيّة في الصراع ضد الإمبرياليّة الرأسماليّة، ينبغي أن تقودها الهويّة الثوريّة، لا الدينيّة فقط. كذلك، دعا محمود محمّد طه، المفكّر الإسلامي والناشط السياسي السوداني، في **رسالة الإسلام الثانية**، إلى اتّباع تعاليم قرآن مكّة، أساسًا للمجتمع والسياسة في الإسلام اليوم، لأن تلك المرحلة من حياة النبي ورسالته، ركّزت على بناء المجتمع والمشاركة والمساواة بين البشر، بما في ذلك التكافؤ الجندري. وكان طه، بصفته قائد الحزب الجمهوري، يرى هو وحزبه أن «الإسلام يمثل النظام الوحيد القادر على التوفيق بين حاجة الفرد إلى الحريّة، وحاجة المجتمع إلى العدالة الاجتماعيّة من خلال نظام اشتراكي ديمقراطي»[44]. وليس مستغربًا أن طه، حين عارض حكومة جعفر النميري العسكريّة لتبنّيها صيغة متشدّدة من الشريعة الإسلاميّة من أجل إضفاء الشرعيّة على حكمه المستبدّ، اتُّهِم بالردّة، وأُعدِم في عام 1985.

كان أبو الأعلى المودودي، قبل ذلك، قد استمدّ أفكارًا من الحزب الشيوعي الهندي، وطبّقها على رؤيته للكيان السياسي الإسلامي. لم تكن نظرة المودودي في شأن «الثيو - ديمقراطيّة» الإسلاميّة تختلف كثيرًا عن نوع من الدولة الشيوعيّة التي يخضع فيها الاقتصاد الرأسمالي لمبدأ «العدالة». وكان سيّد قطب، المتأثر بالمودودي، وتلميذ الناقد الأدبي [عبّاس محمود] العقّاد الذي طلب منه الرئيس عبد ناصر أن يتولّى رئاسة التحرير في الإذاعة الوطنيّة الرسميّة، يدعو بقوّة إلى اعتماد العدالة الاجتماعيّة في الإسلام. وفي معركة «الإسلام والرأسماليّة»، حثّ قطب المسلمين على ألا ينتظروا «معجزة ستالين»، الشيوعيّة، لإنقاذهم، بل أن ينهضوا ويقاتلوا لتحرير أنفسهم، وإقامة العدالة الاجتماعيّة، والكرامة[45].

---

(43) Shariatı: *Shi'e-ye Alavi, Shı'e-ye Safavi,* and *Jahatgiri-ye Tabaqati-e Islam* [Class Bias of Islam].

(44) Abdullahi Jallab, *The First Islamist Republic: Development and Disintegration of Islamism in the Sudan* (Aldershot, UK: Ashgate, 2008), pp. 42–43.

(45) سيّد قطب، معركة الإسلام والرأسماليّة، ط 14 (القاهرة، دار الشروق، 2006).

لقد كان لكتاب **اقتصادنا** للعالِم الإسلامي الشيعي محمّد باقر الصدر، وهو كتاب ينادي بعدالة التوزيع والاقتصاد غير الرأسمالي، الأثر البالغ لدى المفكّرين المسلمين الشيعة، وبينهم الأمين العام لحزب الله اللبناني حسن نصر الله الذي هو أيضًا من المتحمّسين لفانون وتشي غيفارا. وعلاوة على هذا، ومنذ الثمانينيّات، تحوّل كثيرون من الماركسيّين السُّنّة في مصر (مثل طارق البِشْري ومحمّد عمارة ومصطفى محمود وعادل حسين وعبد الوهّاب المسيري) إلى الدين، ونقلوا مفردات ورؤى ماركسيّة إلى الإسلام السياسي، فقدّموه في صيغة أيديولوجيا محليّة من العالم الثالث، هدفها محاربة العلمنة والصهيونيّة والإمبرياليّة الغربيّة.

يتّضح أن أولئك الذين تبنّوا نزعة إسلام الحرب الباردة، كانت لديهم توجّهات شعبيّة مناهضة للرأسماليّة إلى حد بعيد، ورؤية ملتبسة في شأن الملكيّة الخاصة، وكانوا ميّالين إلى نمط الاقتصاد الأخلاقي. لقد عاصر هؤلاء الإسلاميّون وعايشوا ظروفًا عالميّة كانت فيها الأيديولوجيا الاشتراكيّة لا تكتفي بالوقوف في وجه الغرب الرأسمالي فقط؛ بل كانت أيضًا تدعم العالم الاجتماعي للقوى المناهضة للإمبرياليّة. على الرغم من أن بعض الناشطين الإسلاميّين استبطن ذاتيًا في ضميره المفاهيم الماركسيّة داخل عقيدته ـ فإنه كان يصرّ على إبقاء مسافة بينه وبين نزوع الاشتراكيّة إلى العلمانيّة والماديّة ـ إلا أنهم أبدوا ميلاً نحو العدالة التوزيعيّة. والحقيقة، أن المؤرّخ المستشرق برنارد لويس كان، منذ عام 1954، قد تساءل متخوّفًا، عن هذه الجاذبيّة التي تتمتّع بها الشيوعيّة لدى المسلمين، على الرغم من نفورهم من الإلحاد. وفي هذا الشأن، أشار لويس إلى «الشموليّة المتأصّلة» (Inherent Totalitari-anism) في «طبيعة المجتمع الإسلامي وتقاليده وفكره»، واصفًا بالسمة «العَرَضيّة» المسعى القويّ إلى العدالة الاجتماعيّة والمساواة، اللتين تعدّان متجذّرتين في الاشتراكيّة[46].

6 ـ التيار الإسلامي الجديد

غير أن الأمور بدأت تتبدّل عند انهيار الاشتراكيّة وانتشار النيوليبراليّة القويمة. ومثلما تقهقرت راديكاليّة أمريكا اللاتينيّة في لاهوتها التحريري، أمام النمو المدهش الذي أبدته الحركة المسيحيّة العَنصَريّة (Pentecostal)[*] ونبرة عدم التدخّل، كذلك تراجع التيار

---

(46) Bernard Lewis, «Communism and Islam,» *International Affairs*, vol. 30, no. 1 (1954), pp. 3 and 7.

(*) حركة مسيحيّة بروتستانتيّة إنجيليّة، نشأت في أوائل القرن العشرين، وانتشرت بقوّة، ولا سيما في أمريكا اللاتينيّة وأفريقيا، تقول بِنعَم الروح القُدُس لخلاص البشر. والعنصَرَة، عيد مسيحي يؤمنون به بأن الروح القدس نزل بنعمه على رسل السيد المسيح (المترجم).

الإسلامي أيضًا أمام إغراء المبادرة الحرّة. وفي أواخر الثمانينيّات ثم في التسعينيّات، اختفى التأثير المحدود للماركسيّة لدى المفكّرين الإسلاميّين؛ فأخلى الساحة لأفكار الشريعة «الأصيلة» التي قال بها القرآن والسُّنّة والنصوص الإسلاميّة التقليديّة. وبهتَ بريق محاولات مفكّرين إسلاميّين، مثل أصغر علي إنجنير وحسن حنفي وعلي شريعتي، أمام سطوع نجم نظريّة عدم التدخل الاقتصاديّة لدى السلفيّة الإسلاميّة الناشئة، والشعبويّة النيوليبراليّة في جناح أحمدي نجاد، والتيارات المابعد الإسلاميّة، الجامعة (Inclusive) سياسيًّا، لكن المنادية أيضًا بالسوق الحرّة. كانت التيّارات الإسلاميّة تسمّي المشروع الحَنَفي لليسار الإسلامي [مشروع حسن حنفي ـ المترجم]، ماركسيًّا، بينما كانت المعارضة الليبراليّة تسمّيه إسلاميًّا. وقد انحصرت المراجع الفكريّة لدى هذه الفئة النيو ـ إسلاميّة، تقريبًا في القرآن والحديث والفقه، مع القليل من الالتزام والاستفادة بالنظريّات الفكريّة والسياسيّة الأخرى، وبلا أي رؤية اقتصاديّة بديلة تقريبًا. وانخرط كثير من القادة الإسلاميّين في دنيا الأعمال ومشاريع الاستثمار والمضاربة الماليّة، التي انطوت على ممارسات فاسدة. وفي إيران، انتهت قضيّة الفساد المالي التي انغمس فيها عدد من الرسميّين الإسلاميّين في عهد أحمدي نجاد، إلى المحاكم. وانفجرت في الإعلام التركي في عام 2013، مسألة مغامرة زعيم حزب العدالة والتنمية [الرئيس التركي ـ المترجم] رجب طيّب أردوغان الماليّة، فقيل إن ابنه بلال، وهو خرّيج جامعة هارفرد ومتعامل مع البنك الدولي (Intern)، هو أحد مالكي شركة النقل البحري، مجموعة BMZ دينيز شيليك[47]. وتمثّل المقولة التركيّة الشعبيّة «مجاهدون صاروا مقاولين»، هذه الطبقة المتديّنة الجديدة من الرأسماليّين الذين يتمتّعون بحصّة في السياسة[48]. أما الإخوان المسلمون في مصر، وقادتهم البارزون، مثل خيرت الشاطر، فقد عُرِفوا بأعمالهم التجاريّة الواسعة جدًّا ـ وهي أمور كانت لا تُعَد منافية لأخلاقياتهم الدينيّة. وكان مُنظِّر الإخوان المسلمين العقائدي يوسف القرضاوي قد صاغ «خطابـ[ـه] الإسلامي» ليتوافق مع عصر العولمة النيوليبراليّة وروحها. فالإسلام، في رأي القرضاوي، خلافًا للمسيحيّة، لا يرى تنافرًا بين الإيمان

---

(47) Tyler Durden, «Meet The Man Who Funds ISIS: Bilal Erdogan, the Son of Turkey's President,» Zero Hedge, 26 November 2015, <https://bestinsurance.gr/a1/?p=462>.

(48) Neşecan Balkan, Erol Balkan, and Ahmet Öncü, eds., *The Neoliberal Landscape and the Rise of the Islamist Capital in Turkey* (New York: Berghahn, 2015).

انظر أيضًا: Ayse Bugra and Osman Savaskan, *New Capitalism in Turkey: The Relationship between Politics, Religion and Business* (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2014).

والثروة، إذا التزم المسلمون واجبهم، فدفعوا الزكاة (الضريبة الإسلاميّة) البالغة نسبتها 2.5 في المئة من موجودات رأس مالهم[49].

تابع الإسلاميّون في السلطة، إلى حدّ بعيد، سياسة الاقتصاد الليبرالي، إن لم يوسّعوها. وتبنّى الرئيس المصري مرسي (2012 ـ 2013) شروط صندوق النقد الدولي، وسعى إلى استشارة الاقتصادي النيوليبرالي المعروف جدًا هيرناندو دي سوتو (Hernando de Soto)، الذي كان قد عمل في عدة مناسبات، مع الرئيس السابق مبارك، في شأن القطاع غير الرسمي في مصر. واعتمدت حكومة الإخوان المسلمين سياسة اقتصاديّة واجتماعيّة لا تختلف إلا قليلاً عن نظام مبارك[50]. أما شريكه السلفي حزب النور، فنادرًا ما طرح للنقاش المبادئ، ناهيك باقتراح مثل هذه المبادئ، لتنظيم الاقتصاد، والقطاع العام أو الخاص، أو مكانة السوق، أو إدماج مصر في الاقتصاد العالمي، أو أي رؤية للضرائب أو الدعم. فحزب النور تبنّى الوضع الاقتصادي القائم، على علّاته[51].

تقدّم الرئيس أحمدي نجاد الصفوف في تبنّي شعبويّة نيوليبراليّة في إيران ـ فقلّص دعم السلع الأساسيّة، بينما وزّع النقد انتقائيًّا على أفراد وعائلات، كي يتدبّروا أمر رفاههم بأنفسهم. وهذا خروج واضح على سياسة القيادة في الثمانينيّات، حين عالج رئيس الوزراء مير ـ حسين موسوي، اقتصادًا ضربته الحرب، بسياسة مساواة أكثر عدلاً بكثير.

لقد تبنّى المابعد إسلاميّون الذين برزوا في عصر النهج العالمي المابعد اشتراكي، المنادي بالفرديّة والمجتمع المدني والسوق الحرّة، سياسة اقتصاد عدم التدخّل على أنها أمر مفروغ منه. فمثلاً، عمل حزب العدالة والتنمية التركي الحاكم عن كثب، مع صندوق النقد الدولي، منذ وصوله إلى السلطة في عام 2001، من أجل «تقليص الإنفاق العام، ومراقبة الأجور، والتراجع عن الدعم الزراعي، وخصخصة المؤسّسات، وكذلك الموارد الطبيعيّة». وفي هذا السياق، ساعد المجتمعُ المدنيُ الإسلاميُ ـ أي الصحافة والجمعيّات الإسلاميّة والهيئات الدينيّة ـ في إضفاء طابع قدسي على النيوليبراليّة[52].

---

(49) يوسف القرضاوي، **خطابنا الإسلامي في عصر العولمة** (القاهرة: الشروق، 2004)، ص 84-85.

(50) Eberhard Kienle, *Changed Regimes, Changed Priorities? Economic and Social Policies after the 2011 Elections in Tunisia and Egypt,* Working Paper, no. 928 (Cairo: Economic Research Forum, 2015).

(51) Kienle, Ibid., p. 5.

(52) Cihan Tugal, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), pp. 55–56.

واقترح حزب العدالة والتنمية، بدلاً من نظام رعاية الدولة، نموذج الأجيال الأسريّة الثلاثة (Three - generational Family Model)(*). وهكذا، مع اعتناء الأسرة بالمسنّين والمعوّقين والأولاد والعاطلين من العمل، تنتقل مسؤوليّة الدولة إلى المواطنين[53]. أما حزب النهضة التونسي، بغضّ النظر عن حكمته السياسيّة لاحترامه الديمقراطيّة الانتخابيّة، فتبنّى إلى حدّ بعيد سياسة عدم التدخّل أيضًا، إطارًا لمشكلات البلاد الاقتصاديّة، بما فيها عدم المساواة الفادح. لقد خلصت دراسة عن تونس ومصر، إلى أن «الرؤى التنمويّة، والسياسات الفعليّة التي يعتمدها ويدافع عنها [حزب النهضة والرئيس المصري مرسي] يمكنها بسهولة إعادة إنتاج الظروف التي ولّدت الغضبة والاحتجاج [اللذين أفضيا إلى الانتفاضة]»[54].

حتى الإسلام المدني، أو الجمعيّات الإسلاميّة الخيريّة، لم تحتفظ بمناعتها أمام التعديل النيوليبرالي. فبدلاً من تقديم المعونة المباشرة إلى الفقراء، اعتمدت الجمعيات الخيريّة أساليب العمل ـ كأساليب المنظمات الأهليّة العلمانيّة، أو جمعيّات الإيمان المسيحيّة ـ ذات الفكر الإنمائي الغربي.

في منطق ما تسمّيه الباحثة الجغرافيّة منى عطيّة «النيوليبراليّة التقيّة»، (Pious Neoliberalism) يعاد تشكيل الممارسات الدينيّة، لتعمل «في خط مبادئ العقلانيّة الاقتصاديّة والإنتاجيّة والخصخصة»[55]. وهكذا دمجت الجمعيّات الخيريّة الإسلاميّة المشاعر الدينيّة مع العقلانيّة الرأسماليّة: فراقبت المستفيدين، وفرضت شروطًا على مخصّصاتهم، وسوّغت تلك السياسة بمنطق ديني. وعملت الجمعيّات الخيريّة في المساجد والمؤسّسات الخاصّة وأسواق السلع الدينيّة، فدعت إلى روح المبادرة والاكتفاء الذاتي، وأدرجت الفقراء على شبكات رأس المال من خلال مبادرات مشاريعها الصغيرة. وصار شرط تقديم المساعدة إلى الفقير، القدرة على «قابليّة التحقّق» و«الإنتاجيّة»[56] حوّل هذا النوع من تعميم منطق السوق القطاعات الإسلاميّة في الكثير من البلدان ذات الأغلبية الإسلاميّة، بدءًا من مصر، مرورًا بتركيا ولبنان، وصولاً إلى إيران وإندونيسيا.

(*) نظام يُلقي مهمّة العناية بالجيل المسن، على الجيلين الثاني والثالث في الأسرة (المترجم).

(53) Ayhan Kaya, «Islamization of Turkey under the AKP Rule: Empowering Family, Faith and Charity,» *South European Society and Politics*, vol. 20, no. 1 (2015), pp. 47–69.

(54) Kienle, *Changed Regimes, Changed Priorities? Economic and Social Policies after the 2011 Elections in Tunisia and Egypt,* p. 25.

(55) Mona Atia, «Pious Neoliberalism,» Project on Middle East Political Science, 23 September 2014, <https://pomeps.org/2014/09/24/pious-neoliberalism/>.

هذا يعتمد على كتابها: Mona Atia, Building a House in Heaven: *Pious Neoliberalism and Islamic Charity in Egypt* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2013).

(56) Atia, «Pious Neoliberalism».

وهكذا، ركّز الإسلاميّون، بدلاً من العدالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة لمواطني الطبقات الدنيا، على الدعوة إلى أخلاقيات إقصائيّة ومجتمع أيديولوجي. وصارت الدعوة، وهي التبشير بالإسلام، هدفًا أساسيًّا للإسلاميّين المنادين بمنطق الإصلاح المتدرّج وحكم القانون، بينما ظلّ الجهاد المسلّح هو استراتيجيّة الإسلاميّين المجاهدين؛ لكنهم جميعًا التقوا نوعًا ما على فكرة نظامِ مجتمعٍ مغلق، وهو كيان سياسي مؤسّس على الشريعة، والانتماء إلى «أصوليّة الثقافيّة». وتبنّى بعض الإسلاميّين، ولا سيّما أولئك الذين نشأوا في أوروبا، ما سمّاه أوليفيه روي «الإسلام المنزوع الثقافة» (Cultured - De)[57]، وهو إسلام مجرّدٌ خالٍ من الثقافات الوطنيّة أو المحليّة، يفسح المجال بسهولة ليكون مفيدًا من الناحية العمليّة. غير أن معظم القادة يرى أن نشر بعض القيم الأصيلة أو التقليديّة مفيد لحماية الهويّة والتمايز، في الظروف التي أخذت فيها العولمة النيوليبراليّة توغل في تعتيم ملامح الهويّة. وفي هذه الأزمنة المابعد الاشتراكيّة، صار الإسلاميّون يشابهون على نحو غير عادي أعداءهم ـ بأفكارهم عن الملكيّة والتراكم والفقر، أو بأساليب العمل والتسويق والتعليم والاستهلاك والأحلام والرغبات.

7 ـ داعش (الدولة الإسلاميّة في العراق والشام)

إن هذا يصح على الجهاديّين مثل أفراد داعش. ليس صحيحًا أنهم مجرّد أشخاص تقليديّين أو من القرون الوسطى، كما قال البعض[58]، ذلك أن داعش يمكن أن يقال فيها إنها تمثّل إسلام النظام النيوليبرالي؛ إذ انها تملك الكثير من الأمور المشتركة معه ـ وقد يفسّر هذا عناصرَ تَمَيُّزها الفريدة، ومنها وحشيّتها الفظيعة. كانت داعش، وهي من نتاج الغزو الأمريكي للعراق، تجسّد في البدء مطالب الطائفة السنيّة المهمّشة، في مواجهة حكام العراق وسورية الشيعة؛ وقد أثارتها كفاءة ضباط الجيش البعثي العسكريّة، وأُسّست على عقيدة سلفيّة جهاديّة، وانطلقت في سبيل إقامة خلافة إسلاميّة متخيَّلَة ـ وهي جماعة شموليّة موحّدة ترتبط بالخضوع لقيادة قويّة وبالطاعة وبالإسلام «النقي» الخالي من البدَع[59]. وداعش، قبل كل شيء، هي ابنة دينامياتنا العولميّة الحاليّة ـ أي الثورة الجديدة

(57) Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah.*

(58) انظر على سبيل المثال: Graeme Wood, «What ISIS Really Wants,» *The Atlantic* (March 2015).

(59) «The Failed Crusade,» *Dabiq* (The ISIS Magazine), no. 4 (October 2014), <http://media.clarionproject.org/files/islamic-state/islamic-state-isis-magazine-Issue-4-the-failed-crusade.pdf>.

حول ظهور داعش، انظر: Patrick Cockburn, The Rise of Islamic State: *ISIS and the New Sunni Revolution* (London: Verso, 2014).

في الاتصالات والإعلام ـ التي تنتج منتوجات أبعد كثيرًا من المقصود منها. وربما لم يخطر يومًا في بال داعش أنها قد تُحدث هذا القدر من الإثارة وتستقبل هذا العدد من المتطوّعين ـ نحو سبعة عشر ألفًا من تسعين بلدًا، بينهم أكثر من ثلاثة آلاف وخمسمئة من أوروبا وشمال أمريكا وأوستراليا[60]. لكن المشغّلين الأساسيّين فيها ـ المقاتلون، ومسؤولو التموين والنقل والدعاويّون ومشغلو الموقع الإلكتروني وسواهم ـ شبيهون جدًا بأخصامهم في نمط عيشهم وتربيتهم واستهلاكهم، وفي تصوّرهم الاقتصاديّ وعالمهم الاجتماعي. ففي بحث عشوائي مع بغض الناشطين، نُشر في الصحافة، يمكن أن نجد، بين مَن اعتنقوا الإسلام مثلاً، مسيحيًّا أمريكيًا أشقر، وأوستراليًا عارِض أزياء، ومصرفيًا بريطانيًّا يعمل في المركز المالي لمدينة لندن، ورياضيَ كمالِ أجسام، ورجل أعمال هنديًا، وفرنسيًا يعمل في توصيل البيتزا إلى البيوت، وخمسة لاعبي كرة قدم أوروبيّين. كان عمران خواجة، الملقّب بـ«باربي» رياضي كمال أجسام أيضًا. وكان محمّد إموازي (Mohammed Emwazi)، المعروف بـ«جهادي جون»، خريج علوم حواسيب؛ والمتطوّع المصري إسلام يكن خرّيج مدرسة خاصّة يطارد الفتيات قبل أن يعتزل وينضم إلى داعش، في أثر تولّي الفريق السيسي الحكم في عام 2013. أما قائد داعش الجورجي، أبو عمر الشيشاني (طرخان)، فكان يعمل في وحدة استخبارات عسكريّة جورجيّة، وتدرّب على يد خبراء أمريكيين[61]. ودرس البلجيكي عبد الحميد أباعود، مخطِّط هجمات باريس في تشرين الثاني/نوفمبر 2015، في مدرسة حصريّة كاثوليكيّة، ولم يدخل مسجدًا في حياته، وتورّط بالمخدرات والجرائم الصغيرة[62]. وكان محمّد عبد الرحيم عبد الله الذي قاد زمرة الشباب التي قتلت 148 شخصًا في معهد غاريسا الجامعي في كينيا في نيسان/أبريل 2015، خرّيج كليّة حقوق، وابن زعيم، ومتأنّقًا في لباسه، ولاعب بلياردو، وكان يدير مؤسّسة أعمال[63]. وكان هؤلاء المشغّلون، بشكل أو بآخر، إما غربيّين، أو متغرّبين ثقافيًّا، ووضعهم الاجتماعي جزءًا من النظام النيوليبرالي. إلا أنهم في مواقفهم السياسيّة، كانوا يختلفون بعمق عن أخصامهم، ويعدّونهم محتلّين، ومسيطرين وقحين أو مستغلّين أو طغاةً، أو متعاملين مع كل هؤلاء.

لربما كانت أوجه الشبه ومصادفات العوالم الاجتماعيّة الاقتصاديّة هذه، للسخرية،

(60) بحسب تقدير مؤسّسة بروكينغز، هناك ربما تسعون ألف حساب تويتر لداعش، تؤيّدها وتنشر دعواها. ولكل حساب عادةً ألف متابع. انظر: Jon Greenberg, «Does the Islamic State Post 90,000 Social Media Messages Each Day,» Punditfact, 19 February 2015, <https://bit.ly/3HcZuHN>.

(61) «The Secret Life of an ISIS Warlord,» *Daily Beast*, 27/10/2014.

(62) *The Independent*, 18/11/2015.

(63) «A Monster Who Led Shabab Mass Killers Is Unmasked,» *Daily Nation*, 5/4/2015.

هي مصدر التميّز المتطرّف والتشديد المبالغ فيه على الفوارق. بعبارة أخرى، حين ينشب نزاع بين هيئات اجتماعية لها تاريخ من التشابه والتعايش، فإن الأفرقاء المتنازعين يبذلون محاولة مبالَغًا بها لإبراز الفروق، من أجل إزالة الالتباس والارتباك. لذلك، من وجهة النظر الـ«سيميليّة»(*) هذه، كانت أعمال مقاتلي داعش الوحشيّة، بقطع الرؤوس وإحراق الأسرى واتخاذ نساء العدو سبايا وقتل الأولاد لأنهم يشاهدون كرة القدم، أو تدمير العاديّات الأثريّة التاريخيّة، ترمي إلى المبالغة في تمييز الذات، في مواجهة نظرائهم، من أجل محو الالتباس والارتباك[64]. إنهم يقولون لخصومهم (ولأنفسهم) إنكم حين تطلبون حقوق الإنسان، نقطع الرؤوس ونحرق الناس أحياء؛ وإذا تحدّثتم عن الانتخابات والديمقراطيّة، فنحن نقيم نموذجًا في خلافة بلا حدود، تأتمر من الأعلى نزولاً إلى القاعدة؛ أنتم غربيّون ومتغرّبون، أما نحن فـ«أصلاء»[65]. لماذا إذًا يعلن اللوطي عمر متين دعمه لداعش، ثم يقتل بفظاظة تسعة وأربعين شخصًا في حانة للوطيّين في أورلاندو في ولاية فلوريدا (حزيران/ يونيو 2016)، إلا ليبالغ في تمييز نفسه من هؤلاء الذين كان يشاركهم في ميولهم الجنسيّة «المشينة»؟ ليس أمرًا مفاجئًا أن تسعى داعش إلى الظهور بمظهر نظام أخلاقي ذي طبيعة مختلفة تمامًا عمّا في العالم الحقيقي. إن إصرار مجلّة دابق التي كانت تصدرها داعش، على أن ليس ثمة «منطقة رماديّة» في الحرب المقدّسة، يرمي بالتحديد إلى إزالة أي التباس وغموض بين «نحن» و«هم»[66]. وحين اختاروا شارع جان ـ بيار تامبو، ليشنّوا منه عمليّات قتلهم بلا تمييز في باريس، كان مقاتلو داعش يقصدون أن يزيلوا ما رأوا أنه منطقة رماديّة، وهو حيٌّ فريد في تنوّعه ـ بسكّانه المسيحيّين واليهود والمسلمين، والأجانب والمهاجرين والمثقفين، «والبوهيميّين البرجوازيّين»، والناس من الأصول المتواضعة ـ وكانوا يجهلون أن هؤلاء الناس المقيمين معًا في الشارع ذاته، لهم في الواقع حيوات مختلفة. وقد صرّح

(*) نسبة إلى غيورغ سيميل (Georg Simmel)، عالم الاجتماع الألماني، القائل إن الشخص يسعى إلى الظهور بمظهر يميّزه من الآخرين (المترجم).

(64) Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971).

(65) لتكذيب مزاعم «الأصالة» عند داعش، دان المشايخ الجهاديّون الراديكاليّون أيضًا، مثل الأردنيين أبي قتادة وأبي محمّد المقدسي، وعلى الأخص أبي محمود الفلسطيني، قطع داعش الرؤوس، ووصفوه بأنه انتهاك لتعاليم الإسلام.

(66) «From Hypocrisy to Apostasy,» Dabiq, no. 7 (November 2015), pp. 54-66, <http://media.clarionproject.org/files/islamic-state/islamic-state-dabiq-magazine-issue-7-from-hypocrisy-to-apostasy.pdf>.

أحد السكان قائلاً «نحن كلّنا معًا، بمفردنا، يلوّح بعضنا لبعض»[67].

لكن ما الذي يدفع هؤلاء الشبّان السبعة عشر ألفًا، من تسعين بلدًا، إلى أن يغامروا في بلاد، الرقّة أو الموصل، لا يربطهم بها الشيء الكثير؟ هل هو الدين؟ إن المقابلات التي أجريت مع جنود وضباط صف في داعش، تؤكد ما يبدو أنهم «جاهلون بالإسلام على نحو مفجع»، ويواجهون صعوبة في الرد على أسئلة تتعلّق بالشريعة وحرب الجهاد والخلافة[68]. حتى المعلومات الدينيّة السطحيّة ليست ضروريّة للانضمام إلى حركات مثل داعش. والبعض قد تحفزه «رغبات في المغامرة والعمل الناشط والرومانسيّة والسلطة والانتماء، إضافة إلى الإنجاز الروحي»[69]، أو حتى الانتهازيّة. وقد تتم تسمية داعش «ثورة»، عن نزعة تبسيطيّة، بالنظر إلى افتقارها تقريبًا إلى أي تأييد بين الجماهير المسلمة[70]؛ ففي دراسة استقصائيّة عربيّة، تبيّن أن التعاطف العربي مع داعش، راوح بين 0.4 في المئة في الأردن، و6.4 في المئة في فلسطين[71]. وفي أفضل الأحوال، يمكن القول ربما إنها «ثورة» طليعيّة في زمن مضطرب، لا تملك الكثير من صفات جاذبة، في حياة الناس العاديّين الذين تحكمهم، أو في رغباتهم ومطالبهم. لكن في نظر كثيرين من أفراد هذه الطليعة، مثل جهادي جون (محمّد إموازي) الذائع الصيت، قد تكون داعش سرابًا يُوهِم بمأوى أيديولوجي، ومجتمعًا من الأشخاص غير الأنانيّين المقاتلين من أجل نظام عالميّ عادل، ورابطة أَخَويّة، وخلافة لا حدود لها؛ إنها مسألة وهم طوباوي في عالَم أنهى كل مُثُله العليا، وما همّ لو انقلب ذلك الوهم الطوباوي إلى كابوس عند أولئك السوريّين أو العراقيّين العاديّين الذين أطبق عليهم هذا الفخ. كان يقطن في الرقّة السوريّة مليون مواطن قبل وصول داعش؛ وفي عام 2014،

(67) Michael Kimmelman, «Street Spared in Paris Attacks Embodies What Terrorists Targeted,» *New York Times*, 2/12/2015.

(68) Lydia Wilson, «What I Discovered from Interviewing Imprisoned ISIS Fighters,» *The Nation*, 21/10/2015.

انظر أيضًا: Aya Batrawy Paisley Doods and Lori Hinnant, «Leaked ISIS Documents Reveal Recruits Have Poor Grasp of Islamic Faith,» *The Independent*, 16/8/2016.

(69) وفقًا لإيرين سالتمان (Erin Saltman)، باحثة في مكافحة التطرف، معهد الحوار الاستراتيجي، استشهد بها: Wilson, Ibid.

(70) Atran, «ISIS is a Revolution».

(71) أجريت الدراسة الاستقصائيّة في عام 2016، في الأردن وفلسطين وتونس والجزائر والمغرب، انظر: Mark Tessler, Michael Robins, and Amany Jamal, «What the Ordinary Citizens in the Arab World Really Think about the Islamic State,» *Washington Post*, 27/7/2016.

كان فيها أربعمئة ألف فقط، على الرغم من قيود الهجرة، بما فيها مصادرة الأملاك[72].

8 ـ مناهضة الإمبرياليّة أم تحرير؟

على مستوىً ما، أبدى التيار الإسلامي معارضة جبّارة للإمبراطوريّة الجديدة، وأسهم في ضرب بعض مصالح القوى الغربيّة الاستراتيجيّة، ولا سيّما مصالح الولايات المتّحدة. وكان الإسلاميّون رأس حربة حركات الاحتجاج الجماهيريّة المتواصلة ضد السياسة الأمريكيّة في الشرق الأوسط، وعلى الخصوص دعمها لإسرائيل، ما دام احتلال الأرض الفلسطينيّة قائمًا. كذلك عارضوا النظم الاستبداديّة العلمانيّة في المنطقة، وضيّقوا أو زعزعوا الوضع السوي للهيمنة الأمريكيّة في المنطقة، بخاصّة في إيران والعراق وأفغانستان.

لكن هل استطاع التيار الإسلامي أن يقدّم، عمليًا أو نظريًّا، بديلاً من الهيمنة الإمبرياليّة قابلاً للاستمرار؟ تمكّنت الاشتراكيّة، على الرغم من فشلها عمليًّا، على الأقل بعض الوقت، من التقدّم بنموذج نظري قوي، للعدالة الاجتماعيّة وتحرير المضطهَدين، كان بديلاً صلبًا للسيطرة الرأسماليّة؛ واستطاعت، حقبةً طويلة من الزمن، أن تقوّض الأسس الأيديولوجيّة للقيم البرجوازيّة، والمثال الاقتصادي الرأسمالي. وتمكّنت نظرتها المثاليّة الأمميّة من أن تستقطب، أكثر من أي شيء آخر، الفيلق الدولي (International Brigade)[*] الذي كان تجمّعًا بطوليًّا لنحو أربعين ألف اشتراكي من ثلاث وخمسين بلدًا للقتال إلى جانب رفاقهم العمّال والفلاحين الإسبان الجمهوريّين، ضد الانقلاب الفاشي الذي قاده الجنرال فرانسيسكو فرانكو، وهو الانقلاب الذي بدأت به الحرب الأهليّة الإسبانيّة (1936 ـ 1939). غير أن الحال اختلفت مع التيار الإسلامي. ذلك أن التوجّه الثقافي الغالب على المعارضة الإسلاميّة للإمبرياليّة، يعني أن هذه المعارضة لا تملك الكثير لتقدّمه في مجال الاقتصاد السياسي. وحتى الشعبويّة التوزيعيّة لدى الدول الإسلاميّة في حقبة الحرب الباردة، ظلت مجرّد قَسَمَة من قَسَمات طور حركتـ[ـها] في تلك السنوات. فسياسة الاقتصاد الكليّ (Macroeconomic) في الدول الإسلاميّة، مثل إيران والسعوديّة والسودان وأفغانستان،

---

(72) Abu-Ibrahim al-Raqqawi, «Inside the Islamic State «Capital»: No End in Sight to Its Grim Rule,» *The Guardian*, 21/2/2015.

في الرقّة مُنِعَت النساء من العمل أو الدرس خارج المنزل، وحُرِّم عليهن مغادرة المنزل أو ركوب سيّارة أجرة بمفردهنّ؛ ووُضِعنَ تحت رقابة شرطة الأخلاق باستمرار؛ انظر: «Report from the Capital of Daesh: Raqqa Narrated by Women,» Radio Zamaneh, 26 Esfand 1394/2015 (in Persian).

(*) وحدات عسكريّة أنشأتها الدوليّة الشيوعيّة لمعاونة حكومة الجبهة الشعبية في إسبانيا، خلال الحرب الأهليّة في عهد فرانكو، 1936 ـ1939(المترجم).

على الرغم من الفروق بينها، فإنها لم تختلف آنذاك كثيرًا عن اقتصاد تلك الدول اللا ـ أيديولوجيّة النامية، في دخلها الوطني المتشابه؛ وثمة القليل في إسلاميّة العصر النيوليبرالي، ما يسمح بالقول إن هذه الدول مهتمّة بإعادة التوزيع.

لم يُتِح الانشغال بخصوصيّات الصراع الثقافيّة والدينيّة، سوى مجالٍ ضيّق للعمل مع الحركات العالميّة التي تملك همومًا أوسع، مثل البيئة وسبل العيش وأنظمة الرفاه. وكان من أمر هذا الانزواء الثقافي والأيديولوجي، أنه بدلاً من أن ينشئ تحالفات، أحدث الانقسام والعداء على المستويات الوطنيّة والدوليّة على السواء. وعلى الرغم من أن الحركات الإسلاميّة كسبت التأييد، بموقفها الشعبوي ورعاية اجتماعية ميسورة التكلفة ولغة أخلاقية ومناهَضة شرسة لنظم دول الشرق الأوسط الفاسدة، فإنها فشلت في إقامة بديل قادر على الاستمرار، بسبب نظرتها الأبويّة الإقصائيّة الاستبداديّة إلى النظام الاجتماعي، وافتقارها إلى بصيرة ثاقبة في الاقتصاد. وإذا كان من أمر قد حققته هذه الحركات، فهو أنها كانت أداة في أيدي الدوائر الإمبرياليّة؛ فسوّغت سياساتها عمليًا موقف الأعداء النيوليبراليّين القائلين بالحريّة الفرديّة والنظام الاجتماعي المنفتح، وأتاحت لهم ظهورهم بمظهر جليل. وأدّت المفاهيم والممارسات غير الديمقراطيّة لدى معظم الجماعات الإسلاميّة، إلى انتشار الإسلاموفوبيا، واتخاذ الإجراءات الأمنيّة والسياسات المتعصّبة، والمراقبة العالميّة، وهذه في مجملها ألحقت ظلمًا بالمسلمين العاديّين في الغرب، وفي العالم الإسلامي على السواء.

لقد كان الاستيلاء في عام 1980 على السفارة الأمريكيّة في طهران، عملاً جريئًا وصفعة للإحساس الأمريكي الذاتي بالعَظَمة، لكنها أدّت إلى المراقبة [المفروضة على المسلمين ـ المترجم] في داخل الولايات المتّحدة، وإلى انتشار العداء [لهم] خارجها. ويوم أن تسلّق الناشطون الإسلاميّون جدران السفارة الأمريكيّة، سارت مجموعة كبيرة من العاطلين في شوارع طهران، طالبين العمل والحماية الاجتماعيّة. لكن نداءات هؤلاء المتظاهرين اليائسة همدت أمام صيحات الناشطين القوميّة الذين كانوا منشغلين بـ«الإسلام ضد الشيطان الأكبر»[73]. كذلك دفع أخذ الرهائن، الولايات المتّحدة إلى دعم الحرب المدمّرة الإيرانيّة ـ العراقيّة التي كلّفت مليون ضحيّة ودمارًا اقتصاديًّا واسعًا. ولم ينطلق إلا أخيرًا، صوت بعض النقّاد الذين أفصحوا متسائلين عمّن استفاد من ذلك العمل المعادي للإمبرياليّة ـ الأمة

(73) Asef Bayat, «Workless Revolutionaries: The Unemployed Movement in Revolutionary Iran,» *International Review of Social History*, vol. 42, no.2 (August 1997), pp. 159–185.

أم الإمبرياليّة؟ مرّة أخرى، بعد مرور ثلاثة عقود، بدا أن التاريخ يعيد نفسه. فكلام الرئيس أحمدي نجاد عن الهولوكوست، ولهجته الشعبويّة، لعبا في مصلحة أخطر دعاة الحرب في واشنطن وتل أبيب، اللتين كانتا تحلمان بشن غارات جويّة واسعة على الجمهوريّة الإسلاميّة[74].

تبدو هذه الأعمال ونتائجها الضارّة متواضعة عند مقارنتها مع عنف القاعدة أو داعش ضد الغرب. ففي قتالها، أحيت داعش في الواقع المثال الأممي القديم، لكن في حملة إجراميّة كان معظم ضحاياها أفرادًا عاديّين، وفي الأغلب، مسلمين.

بعيدًا من الديماغوجيّا والنزعة التطوعيّة (Voluntarism)، فإن مناهضة الإمبرياليّة تقتضي بناء نظام مُحكَمٍ يقوم على المُثُل العالميّة للعدالة، والمجتمع الحاضن (غير الإقصائي) (Inclusive)، والكرامة الإنسانيّة. وهي تقتضي ضرورة كسب قلوب البشريّة جمعاء وعقولها، من أجل مقاومة إملاءات الإمبراطوريّة الجديدة، بمجهودات صبورة، واستراتيجيّة دقيقة الإحكام. وهذا يعني الانفتاح والتواصل والتفاوض، وتطوير أرضيّة عالميّة مع أولئك الذين يناضلون في العالم (على اختلاف الاعراق والديانات والجندر) في سبيل التحرير، ومن أجلهم ـ لا مجرّد التحرير من سيطرة الأجنبي والإمبرياليّة، بل أيضًا التحرير من السيطرة السياسيّة والأبويّة والاقتصاديّة والدينيّة، في الداخل. إن هذا يعني تجاوز الأصوليّة، والإقصائيّة والنظم الاستبداديّة، وكراهة الأجانب (Xenophobia). ولعل الحركة الزاباتيّة (Zapatista Movement)(*) في المكسيك، تمثل هذا الفهم لمناهضة الإمبرياليّة. فالحركة الزاباتيّة التي انتفضت من ولاية تشياباس، في اليوم الذي وُضِعت فيه معاهدة التجارة الحرّة في أمريكا الشماليّة (North American Free Trade Agreement NAFTA) موضع التنفيذ، في أول كانون الثاني/يناير 1994، وثارت ضد الإمبرياليّة الأمريكيّة، والعولمة الاقتصاديّة، ومعاهدة نافتا، في حملة مؤيّدة للمشاركة الديمقراطيّة والعدالة الاقتصاديّة ونموذج المجتمع الحاضن، ولا سيّما الذي يضم أيضًا الشعوب الأصليّة. وهكذا ولّفت الحركة ثقافة شعب المايا [الهنود الحمر الأصليّين ـ المترجم]

---

(74) Seymour Hersh, «The Iran Plans,» *New Yorker* (17 April 2006).

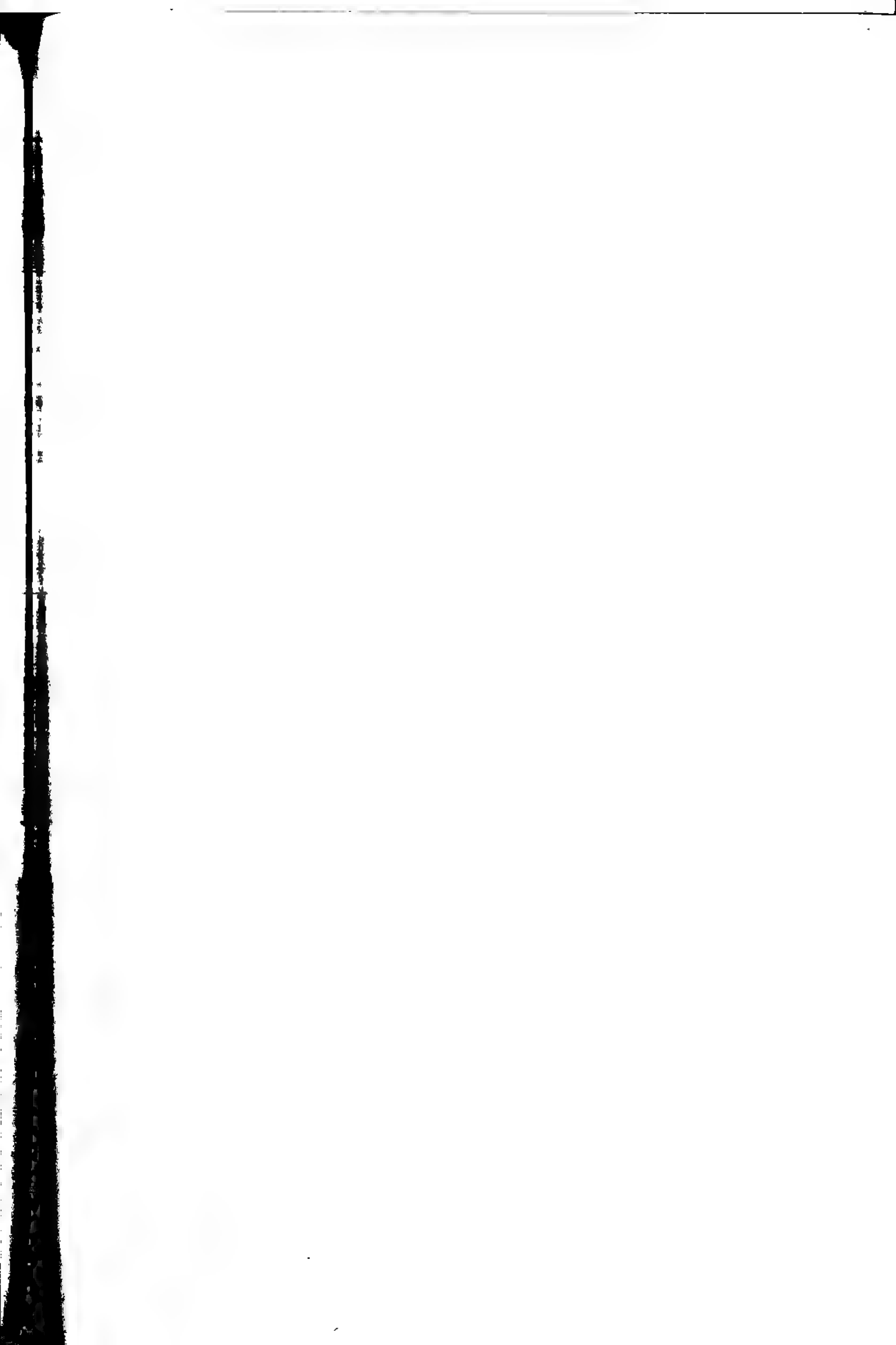
(*) حركة ثوريّة مكسيكيّة مسلّحة ويساريّة ليبرتاريّة اتخذت اسمها من إميليانو زاباتا (Emiliano Zapata)، الذي قاد ثورة في المكسيك، بين عامي 1910 و1920. والفارق بين الليبراليّة والليبرتاريّة، أن الأولى نظريّة يمينيّة سياسيّة اقتصاديّة تقول بتقدّم المجتمع من خلال الإصلاح السياسي، بدعم من الحكومة. أما الليبرتاريّة فهي نظريّة سياسيّة ميالة إلى اليسار، تقول إن الشعب ينبغي أن يكون حرًا في صنع القرارات الاقتصاديّة والاجتماعيّة بغض النظر عن الحكومة (المترجم).

مع الاشتراكيّة التحررية (Libertarian). وقد تمكّنت الحركة الزاباتيّة، بواسطة أسلوبها في المقاومة المدنيّة والاستخدام الخلّاق للتحشيد عبر الإنترنت وروابطها مع الجماعات التقدّميّة والحركات المناهضة للعولمة في العالم، من أن تحظى بدعم عالمي، لمساعدتها في النضال ضد الظلم الداخلي والإمبرياليّة النيوليبراليّة، وضمنت إحداث تغيير ملموس في حياة السكان وفي المساواة الجندريّة، وخدمات الصحة للمحرومين[75].

إن أي نضال، مهما كانت بطولاته، يتوجّه إلى [المواجهة مع ـ المترجم] السيطرة الإمبرياليّة، بدلاً من التوجّه إلى أشكال القمع المحليّة، لن يخدم عيش سكان الطبقات الدنيا. فالمشروع التحريري لا يمكنه أن يستحق هذا الاسم إذا أخفق في العمل من أجل المجتمع الحاضن والمساواة والنظرة الشاملة. فعلى مدى عقود، في الشرق الأوسط، كان معظم الناس (الذين يجاهدون لكسب عيشهم) ومعهم الأفكار التحريريّة، رهائن في وسط تبادل للنيران بين القوميّة والاستعمار، وبين البعثيّة والإمبرياليّة، والآن بين الحركة الإسلامية والإمبراطوريّة النيوليبراليّة. لذا فالمسألة المركزية ليست مجرّد كيفيّة تحدّي الإمبراطوريّة، بل كيفيّة تحقيق التحرير؛ فالهدف النهائي ليس فقط مناهضة الإمبرياليّة، بل التحرير.

(75) عن الحركة الزاباتيّة، انظر مثلاً: Markus Schulz, «Open Futures: Struggle from Below,» Open Democracy, 17 March 2015.

انظر أيضًا: Markus Schulz, «The Role of the Internet in Transnational Mobilization: A Case Study of the Zapatista Movement, 1994–2005,» in: Mark Herkenrath, ed., *Civil Society: Local and Regional Responses to Global Challenges* (Münster, Germany: Verlag, 2007), pp. 129-158.



الفصل الخامس

مدن المعارضة(*)

ليست الثورات مجرّد عمل معارضين استثنائيّين وقادة مهرة، أو نتاج رؤى استراتيجيّة، مهما كانت هذه أمورًا لا غنى عنها. فلا شيء يمكن أن يؤدّي إلى إنجاز ما، من دون جمهور الناس العاديّين، أولئك المسحوقين في الطبقات الدنيا الذين يجاهدون في سبيل العيش؛ فانخراطهم حيوي لتتحقّق أغراض الثورة في السياق الاجتماعي العام. والحياة المدنيّة قد تدفع الطبقات الدنيا إلى الانخراط في نشاط سياسي استثنائي، ليس فقط عبر غرس روح المعارضة لديهم، بل أيضًا بفسح مجال للتعبير عن ذلك. في العقود الثلاثة الماضية شهد الكثير من مدن الشرق الأوسط الكبرى تحوّلاً نيوليبراليًّا، وهو نوع من إعادة الهيكلة، أضاف عمقًا وأبعادًا جديدة إلى أسباب نقمة المجتمع المدنيّ. هنا أتفحّص ما كانت تعنيه المدينة النيوليبراليّة في ظلّ الحكم الاستبدادي، بالنسبة إلى المجتمع المدني وسكّانه من الطبقات الدنيا ـ وما هو نوع المصاعب التي فرضتها هذه المدينة على سكّانها العاديّين، وما هي أنواع الفرص التي أتاحتها للالتزام السياسي. لم تكتفِ هذه الحياة المدنيّة الجديدة بتهميش قطاعات واسعة من الناس؛ بل أيضًا عزّزت ديناميّات جديدة من عوامل الحياة المدنيّة، كانت لها ذيول مهمّة على صعيد نزول «السياسة إلى الشارع»، وزادت احتمالات المعارضة والتمرّد الشعبي. وبتركيزي على مدن الشرق الأوسط، أسعى لأبيّن من أين جاء الدعم الشعبي للانتفاضات العربيّة، وكيف تشكّل هذا الدعم. ويقدّم هذا الفصل إطارًا ولغة تحليليّين واسعين، وهما يواصلان في الفصل التالي عرض سرديّات تشرح كيف تكوّن التمرّد وكيف انتهى به الأمر في الساحات العربيّة.

(*) هذا الفصل هو نص مدقّق وموسّع عن: Asef Bayat, «Politics in the City Inside Out,» *City and Society*, vol. 24, no. 2 (2012), pp. 110-128.

1 ـ حياة المدن النيوليبراليّة

لقد كان لانتشار المنطق النيوليبرالي واسعًا من خلال تطبيق الإصلاح الاقتصادي والتصحيح البنيوي (Economic Reform and Structural Adjustment ـ ERSAP)، منذ الثمانينيّات، آثارٌ مستمرّة في الاقتصاد والمجتمعات في شمال العالم وجنوبه[1]. وترك بصمات دائمة في الحيّز المدني، أنشأت ما يمكن تسميته المدن النيوليبراليّة. والمدينة النيوليبراليّة هي حياة حضريّة تقودها ذهنيّة السوق؛ إنها مدينة متشكّلة بمنطق السوق، أكثر مما هي مكوّنة على أساس حاجات سكّانها، وهي تستجيب لمصالح الفرد أو الشركات، أكثر مما تستجيب للهموم العامّة. وتَسِمُها سماتٌ متزايدة من تحرير النُظُم والقوانين وخصخصة الإنتاج والاستهلاك الجماعي والفضاء المدني. فتُولَى إدارة المرافق العامّة إلى شركات خاصّة (Outsourcing)؛ فيما يُعتَمَد منطق الشركات الخاصّة في إدارة المدينة. بهذا المنطق، تصبح مهمّة الفضاء المدني ما يسمّيه هارفي «امتصاص فائض رأس المال»، لأن المدينة تتحوّل إلى ساحة للعمل الرأسمالي الساعي إلى المكسبيّة، بدلاً من أن تكون ساحة في خدمة الحاجات العامّة[2]. وهذا يعني أن الدولة والرسميّين الحكوميّين، وكذلك المواطنين، يؤدوون دورًا أصغر في تكوين شكل المدينة مما كانوا من قبل، أو أنهم يتولّون بالنيابة، مهمات التراكم الرأسمالي، بدلاً من أن يتولّوا رعاية مصالح سكّان المدينة. لقد تسببت إعادة الهيكلة هذه عمليًا بتبدّل كبير في ميادين العمل/الإنتاج، وتوفير الحاجات الجماعيّة، ودنيا العيش (الطريقة التي يعتاش منها الناس ويعملون في حياتهم اليوميّة)، كل ذلك، إضافة إلى عواقب بعيدة المدى في تكوين الفضاء والسياسة الحضريّة[3].

مع التطبيق المتدرّج للتصحيح البنيوي في الشرق الأوسط، منذ التسعينيّات، انسحبت الدول التي كانت شعبيّة اشتراكيّة، شيئًا فشيئًا من مهمات توفير الحاجات العامّة والرفاه الجماعي؛ وأجرت إعادة عقلنة لشركات القطاع العام، وزادت الشركات الخاصّة، وتبدّلت تركيبة فريق جهاز الموظفين المدنيّين تبدّلاً دراماتيكيًا. ورأينا بذلك تقلّص تشغيل العمّال التقليدي بكثرة في القطاع العام، وهو تشغيلٌ كان في مرحلة ما بعد التحرّر من الاستعمار،

(1) David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

(2) David Harvey, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution* (London: Verso, 2012), p. 22.

(3) لمزيد من استكشاف المدينة النيوليبراليّة في الدول الصناعيّة المتقدّمة، انظر: Jason Hackworth, *The Neoliberal City: Governance, Ideology and Development in American Urbanism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006).

في الستينيّات والسبعينيّات، حلمًا للعمّال، وللموظفين ذوي المستوى المقبول من المؤهلات العلميّة.

ليس من قطاع يمكن أن يضاهي شركات القطاع العام، بالامتيازات والمكافآت والأمن الوظيفي والمرونة ووضع العاملين. وإضافة إلى هذا، كانت أفضل النقابات العمّاليّة تنظيمًا وتعزيزاً للتوظيف، هي نقابات شركات القطاع العام. لكن، عندما أعيد التنظيم على أساس نيوليبرالي، تقلّص التوظيف في هذا القطاع؛ وصُرِف العمّال، أو نُقِلوا، أو أُبقي عليهم في أعمال مختلفة، بينما تقلّصت مكافآتهم، وتضعضع أمنهم الوظيفي، وتقلّصت خدمات الرعاية أو أُلغيت. ومع تواصل عمليّة إعادة التنظيم، ازدادت البطالة، والعمل غير المنتظم، وتوسّعت الخصخصة، فأحدث هذا كله تشظيًا في الجسم العمّالي المدني[4]. والآن، يتّصف الوضع الاقتصادي في المدن النيوليبراليّة بقطاع مُشتَّت من الأشغال المختلفة والخدمات غير المستقرّة[5]. ويقدَّر أن 180 مليون عربي ينتمون إلى هذا القطاع[6].

لقد تَرَكَ تخلّي السلطات العامّة عن مهمة توفير حاجات الاستهلاك الجماعيّ، كالخدمات في المدن والصحة والتعليم، حاجات الناس اليوميّة عُرضةً إما لأهواء رأس المال الخاص، وإما لتسليمها إلى المنظمات غير الحكوميّة، أو وضعها تحت رحمة المؤسّسات الخيريّة الدينيّة التي تزداد اعتناقًا للأفكار النيوليبراليّة. ولم يُكتَفَ بوقف دعم المواد الأساسيّة أو تقليصه، مثل الخبز والوقود والغاز؛ بل إن إلغاء الرقابة على الإيجارات وضع الكثير من العائلات المعرّضة للفقر (ولا سيّما المتزوجين حديثًا، والعائلات الشابّة) تحت رحمة إملاءات السوق العقاريّة[7]. وأدّت سيطرة رأس المال الخاص في الأمور الحضريّة، مثل السلع الأساسيّة والخدمات والضروريّات ـ أي مياه الشرب والكهرباء

(4) Asef Bayat, «Activism and Social Development in the Middle East,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, no.1 (February 2002), pp. 1–28.

(5) Alejandro Portes, Manuel Castells, and Lauren Benton, eds., *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1989), and Alan Gilbert, «Love in the Time of Enhanced Capital Flows: Reflections in the Links between Liberalization and Informality,» in: Ananya Roy and Nezar Alsayyad, eds., *Urban Informality: Transnational Perspectives from the Middle East, Latin America, and South Asia* (Lanham, MD: Lexington Books, 2004), pp. 33-66.

(6) Hernando de Soto, «The Free Market Secret of the Arab Revolutions,» *Financial Times*, 8/11/2011.

(7) ثمة تحليل مبكّر ومدقّق، في كتاب: Marsh Posusney, *Labor and the State in Egypt: Workers, Unions, and Economic Restructuring* (New York: Columbia University Press, 1997).

انظر أيضًا: Iliya Harik and Dennis Sullivan, eds., *Privatization and Liberalization in the Middle East* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992).

والنقل وجمع النفايات والمساحات الخضر والهواء النقي والمدارس والعيادات والشرطة أو الأمن - إلى إخضاعها للخصخصة، أو في أحسن الأحوال، لنظام ثلاثي الأطراف (الدولة والقطاع الخاص والمنظمات غير الحكوميّة)، فتقلّص بموجبه إسهام الدولة المتاح، بسبب الاستثمار المحدود، أو بفعل «خصخصة خفيّة». وهكذا، في نظام هذه الخصخصة الخفيّة، يتعيّن على المرضى، مثلاً، أن يُحضِروا معهم دواءهم الخاص إلى المستشفيات العامة، أو أن يأخذ الطلاب دروسًا خصوصيّة في المدارس العامّة للتعويض من تردّي التعليم العام[8]. وقد واصل القطاع الخاص الباهظ التكلفة التوسّع، وكذا المنظمات غير الحكوميّة التي بقي معها الإنماء الحقيقيّ في حده الأدنى، بينما تعزّزت سياسات الهويّة (أي المنظمات الإسلاميّة غير الحكوميّة في مقابل تلك المسيحيّة)، وبذلك تعمّق الانقسام الإثني أو الديني[9]. وقد أدى قطاع المنظمات غير الحكوميّة في الشرق الأوسط دور وساطة في عمليّة الانتقال إلى التحوّل نحو منطق السوق والتسليع (Commodification)[10].

اليوم، يُعدّ الإسكان العام المتردّي للطبقة العاملة، ببنيته المهترئة وإهماله الشديد، امتدادًا لحياة أحياء البؤس[11].

إن الإسكان العام المصري، وهو من بقايا اشتراكيّة التوزيع التي اتّبعها الرئيس عبد الناصر، يختلف قليلاً عن أحياء البؤس غير الرسميّة المتدنية المستوى، بالإهمال وعدم الاهتمام الذي تلقاه، وهو إسكان غير ملائم للتوسيع والتجديد. وتساعد الدول، في ما يسمّيه هارفي «التراكم بنزع الملكيّة» على دفع الفقراء ذوي حقوق الامتلاك الضعيفة، خارج وسط المدينة، حتى تتمكّن من الاستيلاء على الأرض الغالية الثمن، لتسليمها إلى الشركات، سعيًا إلى إنشاء المشاريع العملاقة، مثل مراكز التسوّق التجاريّة ومراكز الترفيه أو مباني المكاتب[12]. إن هذا امتداد لسياسة قديمة العهد للترقية الطبقيّة

---

(8) عن الأثر السلبي لسياسة إعادة الهيكلة الاقتصاديّة الاجتماعيّة الجديدة هذه في الشرق الأوسط، انظر: Massoud Karshenas and Valentine Moghadam, eds., *Social Policy in the Middle East: Economic, Political, and Gender Dynamics* (London: Palgrave Macmillan, 2006).

(9) Mariz Tadros, «NGO-State Relations in Egypt: Welfare Assistance in a Poor Urban Community in Cairo,» (PhD Dissertation, University of Oxford, 2004).

انظر أيضًا: United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), «Gendered Ideologies and Practices in Faith-Based Organizations,» paper published by UNRISD, Geneva, June 2009.

(10) لمزيد من الاطّلاع، انظر: Julia Elyashar, *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo* (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

(11) Mike Davis, *Planet of Slums* (London: Verso, 2006).

(12) Harvey, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, pp. 18–19.

(Gentrification)، حيث يحدث نزع الملكيّة الطارد تلقائيًا بقوة خفيّة تشكّلها الأسعار العالية والبيئة الاجتماعيّة غير المؤاتية للعيش. وهكذا نشاهد اليوم، بدلاً من الإسكان أو الخدمات العامة في عصر دولة الرعاية، تطوّر المشاريع العملاقة، لخدمة النُّخَب المحليّة والأجنبيّة، على الأخص.

بالطبع، ليست هذه العمليّات جديدة تمامًا؛ لكنها تعاظمت وتكثّفت بفعل السياسات النيوليبراليّة التي تعلن في الوقت نفسه اللامركزيّة والديمقراطيّة ومشاركة المواطنين. لقد استند منطق تقليص دور الدولة إلى القول بمشاركة المجتمع المدني في الإدارة المدنيّة من خلال الاعتماد على المنظّمات غير الحكوميّة والمجالس المحليّة والبلديّات، لتوفير الخدمات وتنظيم الموازنات أو إدارة التخطيط المحليّ. وطبقًا لهذا المنطق، حتى لو كان المجتمع المدني غير متساو في تأثيره، والمؤسّسات الأكثر امتيازاً أقدر على التأثير في الحوكمة، فإن بعض الفرص يمكن أن يلوح لحشد مواطني الطبقات الدنيا. لكن ما الذي تعنيه هذه العمليّات الرائعة بالنسبة إلى الحيّز المدني وسكّانه؟ وبالتحديد، كيف تصاغ سياسات سكان الطبقات الدنيا في المدن، في هذه الأزمنة النيوليبراليّة؟ ويرى أنصار نظام القطاع الاقتصادي الخاص غير الحكومي، مثل هيرناندو دي سوتو، القطاع هذا على أنه التعبير الصريح عن الرغبة العميقة لدى شعوب الجنوب في تعزيز المبادرة الحرّة. وفي هذه الحال، يكون خيار القطاع الخاص بديلاً من إشراف الدولة الخانق للاقتصاد[13]. بل يرى دي سوتو أن الثورات العربيّة كانت تدفعها، جزئيًا، «قوى السوق» من أجل «تحرير الفقراء أصحاب المبادرات»[14]. لا أود هنا أن أخوض في مناقشة فضائل هذه الآراء ـ في الحقيقة، ثمة حجّة قويّة ترى أن السياسات النيوليبراليّة أدّت دورًا مركزيًا في التمرّد الثوري[15]. لكنني أرى أن نصوص الكتابات بشأن نظريّة الخصخصة، تُحجِمُ على نحو مدهش، عن الحديث، إلا لُمامًا، عن عواقب نظام الخصخصة الاقتصاديّة، في ما يتعلّق بمسألة المكان، وحتى أقل من ذلك في مسألة آثار المدينة النيوليبراليّة ونوع السياسة التي تنتجها. وهذه

---

(13) Hernando de Soto: *The Other Path: The Economic Answer to Terrorism* (New York: Basic Books, 1989), and *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West but Fails Everywhere Else* (New York: Basic Books, 2003).

(14) De Soto, «The Free Market Secret of the Arab Revolutions».

(15) Habib Ayeb, «Social Geography of the Tunisian Revolution,» *Review of African Political Economy*, vol. 38, no. 129 (September 2011), pp. 473–485, and Rabab el-Mahdi and Philip Marfleet, eds., *Egypt: The Moment of Change* (London: Zed Books, 2009).

حول نقد عام عن دي سوتو، انظر: Gilbert, «Love in the Time of Enhanced Capital Flows: Reflections in the Links between Liberalization and Informality».

مسائل حاسمة، لأن لها تأثيرًا كبيرًا في تكوين المعارضة التي كانت هي المادة الأوليّة في الانتقاضات العربيّة.

2 ـ المدينة المقلوب داخلُها خارجَها

في رأيي أن ثمة عنصرًا مكانيًّا أساسيًا في المدينة النيوليبراليّة، يتعلّق بالعمليّة المزدوجة التي تقضي «قلب الداخل إلى الخارج»، وفي الوقت نفسه «التحصّن». فالمدينة النيوليبراليّة هي جزئيًا، مدينة مقلوبٌ داخلُها إلى خارجِها، ففيها تصبح نسبة كبيرة من سكانها، من الطبقات الدنيا، مضطرّة إلى العمل وطلب الرزق، أو مجرّد العيش في الأماكن العامّة ـ في الطرق، في «اقتصاد خلاء» واسع الانتشار. هنا يصبح المكان العام أمرًا لا غنى عنه، ورأسَ مال، بالنسبة إلى الناس، كي يعتاشوا ويعملوا وينتجوا أسباب الحياة. وحين يجول المرء في شوارع القاهرة أو طهران أو تونس أو اسطنبول، في يوم عمل عادي، لا يسعه إلا أن يلاحظ الحضور المذهل لهذا العدد من الناس العاملين في الخلاء على أرصفة الشوارع ـ ينشطون ويجولون ويقفون ويجلسون ويلعبون ويساومون أو يَسُوقون. وقد يتساءل المرء عن سبب تلك الزحمة غير المعقولة في السير، في ذلك الوقت من النهار، حين يُفتَرَض أن يكون الناس في داخل المنازل والمكاتب.

إن عمليّات الصرف المتزايدة من العمل والبطالة (في بلاد الشرق الأوسط وشمال أفريقيا نسبة بطالة الشبان، 26 في المئة، هي العليا في العالم، في تسعينيّات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين)[16]، وهي العمليّات الناجمة من إعادة هيكلة القطاع العام، وإلغاء ضمانات العمل، والتحوّل من الصناعة إلى الخدمات وصناعات التكنولوجيا العالية التي تقتضي رأس مال كثيفًا، أدّت إلى زيادة انتشار العمل غير الرسمي الوقتي والدائم على السواء. و يزاول هذا النوع من الأعمال الباعة والسعاة والسائقون والحمّالون، أو أولئك العاملون في بسطات الشوارع (مثل غسّالي الثياب في الشوارع وغاسلي السيارات ومحال الميكانيك ودكاكين الإصلاح في الأزقّة) ومطاعم الأرصفة المدهشة. ويعتاش عشرات الألوف من ركاب الدرّاجات من خلال العمل غير القانونيّ في شوارع طهران، فينقلون البريد والمال والوثائق والسلع والأشخاص، في نزاع مستمرّ مع

(16) وفقًا لتقرير منظمة العمل الدوليّة، ذكرته: Jumana Al Tamim, «Youth Unem- ployment in MENA Region Disturbingly High,» *Gulf News*, 7/2/2012, and Masood Ahmed, Dominique Guillaume, and Davide Furceri, «Youth Unemployment in the Mena Region,» International Monetary Fund (IMF), 13 June 2012, <https://www.imf.org/external/np/vc/2012/061312.htm>.

الشرطة. ويتحرّك نحو 100 ألف من هؤلاء الدرّاجين حول منطقة بازار طهران وحدها في كل ساعة. وفي عام 2009، صادرت الشرطة 78,000 درّاجة ناريّة، وفرضت نحو 292,000 غرامة في المنطقة نفسها[17]. وأجبَر انخفاض الدخل وتقلّص الحماية الاجتماعيّة (مثل دعم الأغذية ومراقبة الإيجارات) كثيرًا من العائلات الفقيرة على نشر العديد من أفرادها، مثل النساء والأطفال، لكسب العيش، فانتهوا إلى العمل في اقتصاد الشوارع، إذ اختاروا ألا يسعوا إلى الدعم من الدولة، حتى لا يضغطوا على دخل أقاربهم.

بالطبع كانت هناك على الدوام حالات المبيت على الأرصفة، أو ببساطة حالات التشرّد. لكن لمّا كان المكان تركيبةً ذهنيّة ثقافيةً أيضًا، فإن هذه الظاهرة قد تتخذ أشكالاً مختلفة. لقد كانت مدن الشرق الأوسط إلى حد بعيد خالية من نوع التشرّد الصرف، أو «العيش على الأرصفة» الذي يُشاهَد مثلاً في بومبي [مومباي الهنديّة ـ المترجم] أو دلهي. ذلك أن العيش المكشوف تحت بصر «الصديق والعدو»، هو بمثابة أعظم أشكال الإخفاق، ولذا تضطر العائلات إلى أن تحاول بأي ثمن تأمين نوع من المأوى لحماية أفرادها، لا من البرد والحر فحسب، بل على الأخص من أنظار العامّة، ومن التحوّل إلى مشهد أمام الناس. وإذا كان البالغون عاجزين عن تحمّل العذاب النفسي للحياة المكشوفة أمام عموم الناظرين، فإن لدى الأطفال ردة فعل آخرى. فأولاد الشوارع، في الواقع ـ وهم ثلاثة ملايين في مصر ـ بوصفهم الجانب الكئيب في نيوليبراليّة المدن، قد أصبحوا سمةً بارزة في المدن الكبرى في هذه المنطقة من العالم. هنا، في باحات المدن وتحت الجسور وفي المقابر والشوارع الجانبيّة، مثّل الأطفال جماعات شوارع ناشطة، لبعضها نظام معقّد وانضباط واقتصاد شوارع من أجل البقاء، بواسطة التسوّل والسرقة والعمل والدعارة[18].

ما عادت الإقامة في أحياء البؤس، أو العمل الموقّت، والمال غير المشروع والمناداة على البضاعة في الشوارع، مرهونة بالفقراء وحدهم؛ لقد انتشرت أيضًا بين الشبان المتعلّمين ذوي المكانة والطموحات والمؤهلات الاجتماعيّة العالية ـ موظفي الحكومة والمعلّمين والمهنيّين. وهكذا أصبحت الحياة غير النظاميّة وغير المستقرّة، جانبًا من جوانب عيش

(17) Ali Reza Sadeghi, «Everyday Life of the Subsistence Motor Cyclists,» (Unpublished paper, Tehran, 2016).

(18) انظر: Kamal Fahmi, *Beyond the Victim: The Politics and Ethics of Empowering Cairo's Street Children* (Cairo: American University in Cairo Press, 2007).

عن الوضع في أفريقيا، انظر: Alicinda Honwana and Filip de Boeck, eds., *Makers and Breakers: Children and Youth in Postcolonial Africa* (Oxford: James Currey, 2005).

الطبقة الوسطى المتعلّمة، مشكّلةً بذلك طبقة فقراء وسطى جديدة. ففي عام 2011، كان 30 في المئة من خريجي المعاهد في مصر وتونس والأردن، عاطلين من العمل. وفي هذه الأوضاع، عمد كثيرون من موظفي الدولة إلى الاستفادة من مرونة الأوضاع الحاليّة، ومن سهولة التصرّف الناجم من كثرة الموظفين وعدم الانتظام والفساد في القطاع العام، فأضافوا إلى مدخولهم الهزيل دخلاً إضافيًّا، بمزاولة عمل ثان أو ثالث، غالبًا في اقتصاد الشارع. وهكذا، فليس نادرًا أن نكتشف سوّاقي تاكسي وكتاب عرائض في الشارع، أو تجّارًا من مختلف الأنواع، هم في الواقع أساتذة، أو إداريّون قليلو الدخل، أو من أفراد الجيش، أو حتى أصحاب مهن مثل المحامين. وأذكر في تونس في ربيع 2011، أن شابًا عرض أن يرشدني إلى عنوان لقاء دينارين، وكان خرّيج معهد ودَرَس الأدب. وهكذا، بعدما بات الرجال ينصرفون إلى أداء أعمال عديدة يومًا بعد يوم، فلا يعودون إلى منازلهم، صار لزامًا على النساء وربّات البيوت أن يتولّين بأنفسهن مهمات هي للرجال عادةً ـ مثل دفع الفواتير ومتابعة شؤون المصرف والتعامل مع ميكانيكيّي السيارات والتسوّق اليومي ومرافقة الأولاد إلى المدرسة وإعادتهم إلى البيت، أم مراجعة المكاتب الحكوميّة. لذلك ازدادت النساء تحرّكًا، سواء بالعمل في الخارج أم ملاحقة الشؤون اليوميّة، في الأماكن العامّة ـ الشوارع والمكاتب والحافلات والترام وحركة السير. وخلافًا للاعتقاد السائد عن الشرق الأوسط المسلم، فإن التقاليد الإسلاميّة، ولا سيّما التحجّب، لم تمنع النساء من الحضور في الأماكن العامّة والظهور. وإن كان من أمر التقاليد شيء، فهي أنها حمت النساء في حركتهن خارج البيوت، من تحديق الرجال غير المرغوب فيه. وعلى الرغم من أن انتشار نزعة إظهار التقوى في الأماكن العامة، بارتداء الحجاب، قد شدّد الضغط على النساء السافرات في تلك الأماكن العامة، فإنه أتاح حريّة أكبر لنساء العائلات التقليديّة، كي يتحركن وينشطن خارج منازلهن. وقد يبدو الأمر مفاجئًا، لكن في عام 2011 كان نحو ألفي امرأة محجّبة يعملن سائقات تاكسي، مع زملائهن الرجال في طهران، في الجمهوريّة الإسلاميّة. إن هذا النوع من الخروج الإلزامي والمرغوب فيه، من المنزل، يتناقض بشدّة مع مفهوم أندريه غورز القائل بـ«العمل المنزلي» وإنه «المجال الحر» وميدان التنظيم الذاتي، النقيض لنظام الاقتصاد الاجتماعي (أو ميدان الضرورة)، حيث يضطر الناس إلى العمل لكسب عيشهم[19]. في مدن الشرق الأوسط النيوليبراليّة اليوم، يُعَدّ الاقتصاد خارج المباني، والحضور في الأماكن العامة، ضرورة، و(بالنسبة إلى بعض النساء) مجالاً للتعبير عن الذات. وليست المدينة

(19) André Gorz: *Paths to Paradise: On the Liberation from Work* (London: Pluto Press, 1985), and *Farewell to the Working Class* (London: Pluto Press, 1982).

المقلوبُ داخلُها خارجَها، محصورة في المسائل المكانيّة للحياة العاملة؛ حتى إن صداها يتردّد بقوّة أكبر في عالم الحياة اليوميّة. والمنطق النيوليبرالي، بكل بساطة، يوسّع الطابع غير الرسمي ويعمقه في عوالم الحياة التي تُعتبَر حياة الشارع سمة أساسيّة لها. وهكذا تميل الترقية الطبقيّة لمستوى مراكز المدن من أجل أن تستقبل وتؤوي الشركات العالميّة، إلى دفع المزيد من العائلات ذات الدخل المتدنّي والمتوسّط (موظفو الدولة أو المعلّمون أو المهنيّون أو العمّال) خارج مركز المدينة، لتمضية حياتهم في أحياء البؤس المتوسّعة، وذلك بوضع اليد على الأماكن التي تمثل فيها الحياة في الخارج سمة واضحة. والعيش خارج الإطار الرسمي لا يعتمد اعتمادًا ثقيلاً فقط على الاقتصاد في الشارع؛ بل يعتمد المجتمعات التي تعيش خارج الإطار الرسمي، وفي أحياء البؤس، ومستوطنات وضع اليد، إلى حدّ بعيد، على جمهور المكان في الخارج الذي يستعمله السكان أماكن عمل واجتماع وتسلية واستجمام.

عند التجوال عبر الشوارع الخلفيّة في القاهرة وتونس وحلب، لا يَغفَل المرء عن رؤية انتشار الأسواق الواسعة، ومَحالّ الميكانيك، أو مطاعم الرصيف في أحياء مكتظّة؛ وقد يسمع صوت موسيقى جميلة من خيام ملوّنة مكتظّة بالعائلات والأصدقاء والجيران، يحضرون حفلة عرس؛ أو صوت تلاوة قرآن حزينة تشير إلى موت في الجوار؛ أو الصخب الناشط لمراهقين يلعبون كرة القدم. ويحدث هذا كله في الخارج، في فضاء الشوارع والأزقّة. وملاجئ الفقراء الضيّقة، كما في مستوطنة دار السلام في القاهرة مثلاً، هي ببساطة أضيق من أن تكفي وتتسع لحاجاتهم المكانيّة. ومع الافتقار إلى الملاعب أو الغرف المناسبة أو المطبخ الواسع، إذا كان ثمة مطبخ أصلاً، يُضطر السكّان الفقراء إلى الانتشار، بحياتهم اليوميّة، في المساحات الخارجيّة العامّة - إلى الأزقّة والشوارع والساحات المفتوحة، أو إلى أسطح المنازل. ففي مثل هذه الأماكن ينصرف الفقراء إلى الإنتاج الثقافي، بتنظيم الأحداث العامة - من أعراس ومهرجانات وجنازات. وهنا تصبح المساحات الخارجيّة موجودات لا يُستغنَى عنها، لكلتا الحياة الاقتصاديّة من أجل كسب العيش، والحياة الاجتماعيّة/الثقافيّة عند جماهير غفيرة من سكان المدن[20].

---

(20) Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997).

انظر أيضاً: Asef Bayat, «Cairo's Poor: Dilemma of Survival and Solidarity,» *Middle East Report*, no. 202 (1996), pp. 7–12, and Asef Bayat and Eric Denis, «Who Is Afraid of Ashwaiyyat? Urban Change and Politics in Egypt,» *Environment and Urbanization*, vol. 12, no. 2 (2000), pp. 185–199.

بخلاف الأغنياء الذين يمكنهم أن يستمتعوا بحياة الانغلاق الباهظة التكلفة، لا يملك الفقراء أن يرتادوا مطاعم الداخل ومقاهيَه ومراكز التسلية أو الفنادق. وكل مَن يتجوّل في شوارع القاهرة في عيد الأضحى أو عيد الفطر، لا يملك سوى أن يلاحظ عائلات فقيرة في الأغلب، بشيبها وشبّانها، في ثيابهم الملوّنة، عبر شوارع كورنيش النيل، أو القنوات المائيّة الموازية، للتمتّع بما يتاح لهم من لهو واحتفالات هناك. ولا يتاح للذكور الشبان العاطلين من العمل، كما في القاهرة أو تونس، سوى تناول القهوة في محالّ رخيصة، حيث يمكنهم تمضية ساعات في نشاط مسل، أو إقامة «أشكال من الروابط الحميمة» خارج العائلة[21].

في مقابل توسّع الفقراء في الخارج، تلفت النظر عمليّةٌ موازية اتجهت نحو الانغلاق، تمثّل السمات الصارخة في نيوليبراليّة المدن. فمع توسّع أحياء البؤس، بما فيها من مخاطر الجريمة والتطرف، الحقيقيّة والمتخيَّلة، برز إزاءَها هروب تاريخي للأغنياء إلى مآويهم الآمنة في مدن خاصّة، ومجتمعات مسوّرة ـ مثل بيفرلي هيلز واليوتوبياز ودريم لاندز وسيدي بوسعيد ـ في مدن الشرق الأوسط الكبرى[22]. هؤلاء الأغنياء الكبار، هم من الذين ينتمون إلى طبقة دوت كوم dot.com الجديدة (أو الذين يستعملون تقنية عالم الاتصالات الحديثة)، والمطوّرون في القطاع الخاص الذين يتوقون أيضًا إلى أن يحيوا وفق أنماط سكان المدن الخاصّة. ولما كانت الطبقات الدنيا تتوسّع وتزيد حضوراً في الأماكن العامّة، حيث بدا «أنهم في كل مكان»، فإن الأغنياء الذين أصبحوا متخوّفين الآن من حضور المحرومين الجسدي و«مخاطر[هم] الاجتماعيّة»، سعوا إلى مناطقهم المقفلة والحصريّة ـ ذات المسابح الخاصة، في الأحياء المغلقة والمجتمعات المسوّرة والحانات المحروسة بشدّة، والمطاعم والأماكن الاجتماعيّة ومواقع العمل، وحتى أماكن العبادة والصلاة. ففي مدن مثل القاهرة، نادراً ما يُشاهَد أغنياء العولمة يحضرون في أماكن صلاة الناس العاديّين؛ وبدلاً من ذلك تراهم يقيمون مساجدهم الخاصّة، وينظمون مواعظهم وتعليمهم الديني، باستحضار واعظين ومشايخ بالأجرة إلى أماكنهم المحروسة في مواقع إقامتهم الحصريّة. ولا تنفرد ريو دي جانيرو أو جوهانسبرغ في أن النُّخَب فيهما تحمي أمنها

---

(21) Aymon Kreil, «Territories of Desire: A Geography of Competing Intimacies in Cairo,» *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 12, no. 1 (July 2016), pp. 166–180.

(22) Ayfer Bartu and B. Kolluoglu, «Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and Public Housing in Istanbul,» *New Perspectives on Turkey*, vol. 39 (2008), pp. 5–46, and Khaled Adham, «Globalization, Neoliberalism, and the New Spaces of Capital in Cairo,» *Traditional Dwellings and Settlements Review*, vol. 17, no. 1 (2005), <http://iaste.berkeley.edu/pdfs/17.1c-Fall05adham-sml.pdf>.

باستخدام حرّاس شخصيّين ونقاط تفتيش وأنظمة رقابة إلكترونيّة، وأسْوِجة شريط شائك؛ فالنُّخَب في طهران وتونس واسطنبول أيضًا أحسّت بقلق شديد حيال «مخاطر المدينة». وحتى سياراتهم لم تَخلُ من الأقفال ومزالج إحكام الغلق، وأجهزة الإنذار الجبّارة[23]. وبمثل هذه الحواجز ونقاط التفتيش الحقيقيّة والوهميّة، ما عادت المدن النيوليبراليّة أماكن للتسكّع وحركة سكّانها الحرّة، في المدى الحضري. وتعني خصخصة الشوارع والأحياء أن «الآخرين» يُمنَعون من دخول هذه الأماكن الحصريّة، في حين يؤدّي خطر الجريمة والعنف، الحقيقي أو المُتَخَيَّل، إلى تضييق مجال حركة الأغنياء، وكذلك الناس العاديّين، ولا سيّما النساء، في الكثير من المناطق داخل هذه المدن[24]. أكثر من ذلك، يمكن للبيئة الحضريّة المتنافرة مع بيئة الخارج، أن تردع «الغريب» غير المرحّب به، بفعل نظرات السكان المحليّين الثاقبة، وبجعل هذا الشخص يشعر أنه ليس في مكانه المناسب. وبذلك يتكهّن المرء عمّا قد تعنيه مثل هذه الحالة الحصريّة، من أوضاع «الخروج» و«الانزواء» فيها، نظرًا إلى مفهومَي المكان العام والمكان الخاص. فإذا كانت الفضاءات العامة، كما تُفهَم، مفتوحةً ومتاحةً ومباحةً للجميع، وتنظمها السلطات العامّة، فإلى أي حد تكون تلك الفضاءات عامّة، حين تفقد قطاعاتٌ من سكان المدينة حق دخولها، بسبب الخوف من أن يكونوا في غير مكانهم المناسب؟ وما الذي يحدث للطابع العام في الفضاءات التي يمارس فيها الفقراء عيشهم، فيحوّلونها إلى أحياء اقتصاديّة خاصّة، أو إلى أماكن لمناسبات عيشهم الاجتماعيّ، من أعراس وجنازات ولعب كرة قدم؟ ما الذي يحدث للخصوصيّة في معناها الثقافي والمُعتَمَد ـ أي الاحتماء من تطفّل الآخرين، وفضول أنظار عامّة الناس؟ كم هي خاصّة حياة عشرات ألوف العائلات الفقيرة التي تحيا ـ تنام وتلد وتنشّئ أطفالها ـ على أسطح المنازل في القاهرة؟ إن هذه الأماكن الهجينة تنتهك مبدأ الفصل الباتّ بين الخاص والعام، في مدن الشرق الأوسط.

---

(23) Karina Landman and Martin Schönteich, «Urban Fortress: Gated Communities as a Reaction to Crime,» *African Security Review*, vol. 11, no. 4 (2002), pp. 71–85.

تُناقش على نحو كامل الوسائل المختلفة للحماية الأمنيّة في كبرى المدن الحديثة، في كتاب: Stephen Graham, *Cities under Siege: Military Urbanism* (London: Verso, 2010).

(24) في شأن تقييد حركة النساء في المجال الحضري، انظر: Shilpa Phadke, «Reinterpreting Public Safety, Risk and Violence: A Gendered Analysis,» paper presented at: SEPHIS Workshop on Gender and Public Space, Baku, June 2008.

انظر أيضًا: Michael Sorkin, ed., *Variations on a Theme Park: A New American City and the End of Public Space* (New York: Hilland Wang, 1992), esp. M. Sorkin, «Introduction,» and David Harvey, «Fortress L.A.: The Militarization of Public Space.»

3 ـ سياسات الطبقات الدنيا في المدينة النيوليبراليّة

ما هي ذيول نيوليبراليّة المدن في الشرق الأوسط، بالنسبة إلى سكان هذه المدن من الطبقات الدنيا ـ وعلى الخصوص أولئك الذين يعملون في ظل دول استبداديّة ونُظُم قمعيّة؟ إن نظرة اليسار السائدة، على ما يبدو، ترى أن المدينة النيوليبراليّة مدينة يائسة ـ حيث يحكم رأس المال، ويتمتّع الأثرياء، وحيث يقع أبناء الطبقات الدنيا في الشَّرَك. إنها مدينة عدم المساواة واختلال التوازن الصارخين، حيث تلاشى مبدأ «الحق في المدينة»، وانتفت قدرة السكان على إعادة هيكلة المجال الحضري جماعيًّا[25].

تشير الأدلّة في عدد من مدن الجنوب، ومنها مدن الشرق الأوسط، إلى أن هذا الرأي يبدو معقولاً[26]. فمثلاً، توثّق دراسات منى فوّاز عن بيروت، كيف أن السياسات النيوليبراليّة في العقود الثلاثة الماضية أوهنت «الناس غير الرسميّين» (Informal People) [هم الأشخاص العاملون في غير الوظائف أو الأعمال الرسميّة في المؤسّسات العامة أو الخاصّة، مثل بائعي القهوة في الشوارع ـ المترجم] لأن أسعار الأراضي ارتفعت (نتيجة لوجود المهاجرين ورأس المال الأجنبي والشركات)، وتعاظمت رقابة الشرطة على توسّع هؤلاء الناس في الأماكن العامّة، وحُوِّلَت مهمّة توفير الخدمات الاجتماعيّة إلى وكالات غير وكالات الدولة، مثل المنظمات غير الحكوميّة والأحزاب السياسيّة، ولذا فثمّة الآن تنافس أشدّ على هذه الخدمات الهزيلة، لأن الطبقات الوسطى التي أُفقِرَت انضمّت الآن إلى طالبيها[27]. وهذا يتّسق مع رأي هارفي أن الفقراء وقعوا بنيويًا في فخّ منطق رأس المال، وهو فخٌّ، احتمالُ النجاةِ منه ضئيل، إلا إذا حدث ما يغيّر الطريقة التي يعمل بها رأس

---

(25) تبدو فكرة «الحق في المدينة» أعقد مما توحيه أوجه استخدامها الدارجة. فالفكرة الأساسيّة، برأي مارك بورسيل، كما جاء بها لوفيفر، هي ربما، في صيغتها الأشمل، ما يلي: «فكرة الحق في المدينة، هي دعوة إلى إعادة تشكيل عميقة لكل من العلاقات الاجتماعيّة في الرأسماليّة والبنية الحاليّة للمواطنة الديمقراطيّة- الليبراليّة. وليست فكرته عن الحق في المدينة، اقتراحًا من أجل الإصلاح، ولا هي تعني مقاومة مجزّأة وتكتيكيّة ومتدرّجة. إن فكرته هي في الواقع، دعوة إلى إعادة هيكلة راديكاليّة للعلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، في المدينة وخارجها على السواء». انظر: Mark Purcell, «Excavating Lefebvre: The Right to the City and Its Urban Politics of the Inhabitants,» *GeoJournal*, vol. 58 (2002), p. 101.

يبدو أن هذا يتماشى مع فهم ديفيد هارفي للوفيفر، انظر: David Harvey, «The Right to the City,» *New Left Review*, vol. 53 (2008), pp. 23–40.

(26) لاطلاع على بعض الحالات المدروسة، انظر: Asef Bayat and Kees Biekart, eds., «Cities of Extremes,» special issue, *Development and Change*, vol. 40, no. 5 (2009).

(27) Mona Fawaz, «Neoliberal Urbanity and the Right to the City: A View from Beirut's Periphery,» in: Bayat and Biekart, eds., «Cities of Extremes,» special issue, pp. 827–852.

المال في العموم[28]. مثلاً، كيف يمكن أن يتعامل الفقراء مع البيئة المتردّية التي تؤثّر في حياتهم، في مدينة تحوّلت فيها أماكن الاستراحة والمساحات الخُضر والهواء النقي، إلى أمور مخصخصة؟ ففي حين يمكن للأثرياء أن ينزووا في نواديهم الخُضر ومجتمعاتهم المسوّرة وأماكن لهوهم آخر الأسبوع، أو في بيوتهم المعزولة المكيَّفة الهواء، لا يملك الفقراء الكثير من الخيارات. فحتّى اللجوء إلى المنظمات غير الحكوميّة (التي تتوسّط بين الفقراء والحركات الاجتماعيّة الأخرى) لا يفيد، إذا لم يملك الفقير حلفاء في المؤسّسات القويّة داخل الدولة. وحده تآزر المجتمعات والمنظمات غير الحكوميّة والدولة، كما يرى بيتر إيفانز، يمكنه أن يعالج مشكلات «إمكانيّة العيش» في المدن[29]. إن المدينة النيوليبراليّة، بالمختصر، هي ضحيّة «قتلة المدن» (Urbicide)، من النُّخب العالميّة التي تقتل المدن، مثل ماناغوا، بنبشها وتفتيتها من خلال تقسيمها إلى مناطق، وشق الطرق السريعة التي تصل بين مواقع عمل النُّخب ولهوها مع أحيائها المسوّرة من جهة، تاركةً المناطق الباقية من جهة أخرى، لترزح في الخراب والفقر والجريمة والعنف في أحياء البؤس[30].

تختلف هذه الرؤية عن المواقف التي يراها مفكّرون آخرون على ما يبدو، مثل مايك ديفيس الذي يعتقد بوجود إحساس بمقاومة شديدة في صفوف المحرومين في «كوكب الأحياء الفقيرة». ففي رأي ديفيس، في الواقع، أن هذه الأحياء الفقيرة أشبه بـ«براكين كامنة للانفجار»، وقد يكون انفجارها بداية لبروز «حدث تاريخي جديد غير متوقَّع»، يحمل معه مشروع «تحرير عالميّ». وعلى الرغم من أن سكّان أحياء البؤس لا يمثّلون بروليتاريا ماركسيّة، فإنه يُعتقَد أن لديهم احتمال الإقدام على أعمال راديكاليّة[31]. فالأحياء الفقيرة في الواقع، تمثّل منذ الآن، مجتمعات شديدة التقلّب، يمارس فيها «آلهة الفوضى» والمحرومون و«المنبوذون» استراتيجيّتهم المدهشة، أي استراتيجيّة الفوضى ـ بالعمليّات الانتحاريّة و«التفجيرات البليغة المعاني»[32] ـ لمواجهة «تكنولوجيات القمع الأورويليّة»(*). ويرى محلّلون آخرون، منهم جو بيال ودنيس

---

(28) Harvey, «The Right to the City».

(29) Peter Evans, ed., *The Livable Cities? Urban Struggles for Livelihood and Sustainability* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002), pp.14–23.

(30) لقراءة مثل هذه الخلاصات، انظر: Dennis Rodgers, «Slum Wars of the 21st Century: Gangs, Mano Dura, and the New Urban Geography of Conflict in Central America,» in: Bayat and Biekart, eds., «Cities of Extremes,» special issue, pp. 949–976.

(31) Mike Davis, «Planet of Slums: Urban Involution and Informal Proletariat,» *New Left Review*, no. 26 (March-April 2004), p. 28.

(32) Ibid., p. 206.

(*) الأوضاع الأورويليّة هي الأوضاع والظروف الهدّامة للرفاه والحريّة في المجتمع المفتوح (المترجم).

روجرز، أن عنف العصابات الفادح في أمريكا اللاتينيّة إن هو إلا ردة فعل المحرومين على حالة الإقصاء التي يعانونها. والعصابات في واقعها، هي أشكال طليعيّة لما يسمّيه جيمس هولستون «المواطَنة المتمرّدة» التي تحاول، من خلال العنف، أن تقتدّ لنفسها مكانًا جديدًا من أجل غدٍ بديلٍ ممكن، في سياق حال الاستبعاد التي تجد نفسها فيها[33]. وتنذر الأحياء الفقيرة، بالاختصار، بـ«حروبِ مدن في القرن الحادي والعشرين»، شبيهة بـ«حروب فلّاحي القرن العشرين» التي ذكرها إريك وولف[34]، ولما كان العنف يصيب كلًا من الأثرياء والفقراء على السواء، يستنتج دنيس روجرز أن فقراء الطبقة الدنيا خسروا أساسًا تلك الحرب، وكسبها الاقتصاد السياسي النيوليبرالي ورجاله التابعون الأمناء[35].

على الرغم من أن هذه التحليلات تلقي نظرات مفيدة جدًا من أجل فهم أزمة سكان المدن العاديّين في هذه الأزمان الليبراليّة الجديدة، فإنها تثير أيضًا أسئلة مهمّة. مثلًا، إذا كان الحل في نظر هارفي، لمواجهة الحرمان، هو في ابتداع حركات اجتماعيّة عالميّة على نطاق واسع، لإحباط الهجمة النيوليبرالية أو وقفها، فكيف يتعيّن على الفقراء أن يحملوا هذه المسؤوليّة؟ وإذا كان على المحرومين أن ينتظروا ثورة اجتماعيّة من أجل أن يعكسوا اتجاه التعدّي الرأسمالي، فما الذي عليهم أن يفعلوه في انتظار ذلك؛ وما هي الاستراتيجيّة التي ينبغي لهم اتّباعها في عيشهم اليومي؟ بعبارة أخرى، وفي المستقبل المنظور، سكان المدن المحرومون واقعون في فخّ الشباك البنيويّة في النظام الرأسمالي القائم، والدول التي تتمسّك به. لكن يبدو مايك ديفيس أكثر تفاؤلًا؛ إذ إنه يؤمن بأن المقاومة الرائعة قائمة منذ الآن، فهي مصوغة في الانتشار السريع للتيّار العَنْصَريّ (Pentecostalism)، في مدن الفقر الأفريقيّة والأمريكيّة اللاتينيّة، وكذلك في التعابير والممارسات العنيفة للإسلام الراديكالي في الشرق الأوسط ـ العمليّات الانتحاريّة والتفجيرات القوية. غير أن هذه حجّة يصعب الدفاع عنها. فمثلما سبق لي أن قلت، في هذا الكتاب، لا يستطيع الإسلام الراديكالي بسهولة أن يكون هو أيديولوجيا محرومي المدن؛ بل يعتمد على مواقف الطبقات الوسطى المتعلّمة بالمعنى الواسع وتطلعاتها، التي تشعر بأنها مهمّشة في الميادين الاقتصاديّة والسياسيّة والدوليّة

---

(33) James Holston, «Spaces of Insurgent Citizenship,» in: James Holston, ed., *Cities and Citizenship* (Durham, NC: Duke University Press, 1996), p. 158.

(34) Eric Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1999).

(35) Rodgers, «Slum Wars of the 21st Century: Gangs, Mano Dura, and the New Urban Geography of Conflict in Central America».

انظر أيضًا: Jo Beall, «Cities, Terrorism and Urban Wars in the 21st Century,» Working Paper; no. 9 (London: London School of Economics, Crisis States Research Centre, 2007).

السائدة[36]. وحين يتحدّث ديفيس عن العنف المدهش الآتي من مدن البؤس، يبدو أنه يشير إلى الحالات الاستثنائيّة في بغداد وغزّة الفلسطينيّة، حيث امتزج الفقر والاستبعاد مع احتلال أجنبي وقح (احتلال الولايات المتّحدة في العراق، وإسرائيل في الأراضي الفلسطينيّة). ولا نجد في أي مكان آخر في جنوب العالم، بما في ذلك الشرق الأوسط، النوع نفسه من العنف، كما يظهر أحيانًا في مدينة الصدر في بغداد، أو في قطاع غزّة، في أواسط العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. وأما أثّر الحركة المسيحيّة العنصَريّة التي تطوّرت بسرعة في أمريكا اللاتينيّة وأفريقيا، منذ تسعينيّات القرن العشرين، في تحشيد سكان الأحياء الفقيرة، فكان ضئيلاً، والأحزاب السياسيّة العَنصَريّة تحظى بالقليل من التأييد في صفوف الفقراء فقرًا مدقعًا[37]. وفي أفريقيا، تنطبق الأخلاقيّات العَنصَريّة، «الثراء بصفته قيمة روحيّة»، مع روح الطموح لدى الطبقات الوسطى التي تسمع في كنيستها أن «في إمكانك أن تكون ثريًا وتحظى بالخلاص»[38]. أخيرًا، فإن الأمثلة التي يستند إليها جو بيال ودنيس روجرز، عن حروب الأحياء الفقيرة والعنف، تبقى في العموم مركّزة في أمريكا اللاتينيّة. وتحليلهما للعنف الحضري، بوصفه عاملاً من عوامل العلاقات الاقتصاديّة والسياسيّة، يبقى غير ذي بُعد ثقافي (Acultural). لماذا لم يتردّد أي صدى لهذا المستوى العالي من العنف في العديد من مدن أمريكا اللاتينيّة، لدى سكان مدن البؤس في الشرق الأوسط، مثلاً، على الرغم من تشابه حالات الاستبعاد الاقتصادي والسياسي، إلى هذا الحدّ أو ذاك؟ لا بد إذًا من وضع سياسات الفقراء في سياقها، ضمن الثقافات السياسيّة الخاصّة، بالنسبة إلى ذاتيّاتهم المحدّدة والسبل البديلة الممكنة التي كثيرًا ما تبديها جماعات المحرومين المختلفة، في أوضاع وطنيّة متباينة، من أجل معالجة (أو عدم معالجة) استبعادهم.

الحقيقة أن تركيزًا حصريًا على مثل عنف العصابات الاجتماعي هذا، ما بعد النزاع (Postconflict)، أو على التحشيد التقليدي الواسع والحركات الاجتماعيّة، قد يصرف نظرنا عن إيلاء الاهتمام الكافي بالعمليّات المعقّدة للـ«حياة بصفتها ممارسة للسياسة» في

---

(36) لقراءة تحليل مفصّل، انظر: Asef Bayat, «Radical Religion and the Habitus of the Dispossessed: Does Islamic Militancy Have an Urban Ecology?,» *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 31, no. 3 (September 2007), pp. 579–590.

(37) Rodgers, «Slum Wars of the 21st Century: Gangs, Mano Dura, and the New Urban Geography of Conflict in Central America,» p. 11.

انظر أيضًا: K. M. Coleman and D. Stuart, «The Other Parties,» in: Thomas W. Walker, ed., *Nicaragua without Illusions: Regime Transition and Structural Adjustment in the 1990s* (Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1997), p. 183.

(38) Matthew Gandy, «Learning from Lagos,» *New Left Review*, no. 33 (May-June 2005), p. 51.

صفوف فقراء الطبقة الدنيا في مدن جنوب العالم. إن الاهتمام الحصري بمثل الانقسامات الثنائيّة الصريحة هذه، بين خمول ونشاط، أو بين ربح وخسارة، يمكن أن يوقع مخيّلتنا المفهوميّة في شَرَك، ويحول دوننا والمزيد من التقصّي واستكشاف الحذق المعقّد الذي قد يستخدمه الفقراء سرًا، لتأكيد ذاتهم والدفاع عن أنفسهم. في هذا الإطار، أُحلّل (متخطيًا القيود) ما هي الاحتمالات التي قد تكون وفّرتها المدينة النيوليبراليّة، من غير قصد، لنضال أبناء الطبقة الدنيا، لا نضال الفقراء فقط، بل كذلك النساء والشبان. إنني أستند إلى مدن الشرق الأوسط، حيث تطوّرت الحضريّة النيوليبراليّة على خلفيّة نظم غير ليبراليّة، وتوجّهات اجتماعيّة ودينيّة محافظة. وأرى أن هذه الحضريّة الجديدة، أي المدينة المقلوب داخلُها خارجَها، لا تمارس فقط عمليّة استبعاد عميقة، بل تنشئ كذلك ديناميّات جديدة للحياة في الأماكن العامة قد تكون لها ذيول مهمّة للتحشيد الاجتماعي والسياسي ـ وهذا ما وصفتُه بـ«سياسات الشارع» و«الشارع السياسي»[39]. وفي حين قد تفقد جماعات مواطني الطبقات الدنيا الكثير من مطالبها التقليديّة في المدينة، فإنها تميل إلى الاستجابة باكتشافها وأقامتها أماكن مجالات جديدة للهرب إلى حيث يستعيدون مطالبهم بطريقة أخرى، وفي بعض الحالات، يجبرون النُّخَب على التراجع. إن الأبعاد الاجتماعيّة للمدينة النيوليبراليّة المقلوب داخلها خارجها، في سياق الدولة المستبدّة، تخلق نوع التحشيد الشعبي الذي سمّيتُه «اللاحركات الاجتماعيّة»، التي تقوّي وتعمّق سياسات الشارع والشارع السياسي في الوقت نفسه[40].

4 ـ السياسة في الشارع

حين يُحرَم الناس من سلطتهم الانتخابيّة، أو لا يثقون فيها من أجل تغيير الأوضاع، يميلون إلى اللجوء إلى سلطتهم المؤسّسيّة الذاتيّة لممارسة الضغط على الأخصام من أجل تحقيق مطالبهم ـ مثل العمّال أو طلاب الجامعات الذين يُضربون. لكن في نظر أولئك الذين لا يملكون سلطة أو ترتيبات مؤسّسيّة (كالعاطلين من العمل وربّات البيوت، وفي العموم الناس ذوي «الوضع غير المنتظم») تصبح الشوارع ميدانًا حيويًا للإعراب عن السُّخط. لكن، في نظر هذه الجماعات، لا تقتصر مركزيّة الشارع على مجرّد التعبير عن السُّخط. فالشوارع قد تصبح من الأمور التي لا غنى عنها، أو رأس مالهم من أجل

(39) Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010), chap. 1.

(40) Ibid., chap. 1.

البقاء وإعادة إنتاج الحياة الاقتصاديّة والثقافيّة. بعبارة أخرى، لا يلجأ هؤلاء إلى الشارع من أجل تنظيم التظاهر أو أعمال الاحتجاج فقط؛ بل إنهم أيضًا يغزون فضاء الشوارع من أجل ممارسة الأعمال وتشغيل المُحترَفات وبيع البضاعة وإعداد الطعام وتقديمه، وتنظيم الجنازات والترفيه والعيش الاجتماعي. في هذه الميادين كلها، ينخرط الأطراف في علاقة سلطويّة بالسيطرة على الفضاء العام والنظام العام. إنهم يمارسون سياسة الشارع التي هي عبارة عن مجموعة الصراعات، وما ينجم منها، بين بعض الجماعات أو الأفراد، في السلطة التي تتكوّن ويُعَبَّر عنها ضمن فضاء الشوارع المادي والاجتماعي - من الأزقّة الخلفيّة إلى الشوارع الرئيسة، ومن الأماكن غير المرئيّة للهرب من الساحات الكبرى في المدينة. وينشأ النزاع الملازم لهذه الحالات، لأن الأفراد يبادرون إلى استخدام ناشط للأماكن العامّة التي يفترَض فيهم، وفق نظام الدولة الحديثة، أن يستخدموها مُذعِنين [للقانون - المترجم] بالطرائق التي تراها الدولة طبقًا للنظام. فبيّاعو الشوارع الذين يمارسون عملهم على الأرصفة، والفقراء الذين يعيشون على جنبات الطرق، وأولئك الذين يضعون اليد على الأراضي العامة، وشبّان الطبقات الدنيا الذين يحتلون زوايا الشوارع، أو المحتجّون الذين يتظاهرون في الساحات، جميع هؤلاء يمارس بطريقة ما سياسة الشارع[41]. ومظاهر التوتّر اليوميّة، بل ربما حوادث المجابهة الجسديّة مع السلطات، هي من المعالم التي تميّز العالم الاجتماعي الذي يعيشه مواطنو المدن من الطبقات الدنيا، وبذلك يظلّون في حالة دائمة من انعدام الأمان والاستنفار.

لكن الشوارع ليست مجرّد أماكن تقوم فيها النزاعات و/أو تتشكّل. إنها أيضًا المجال الذي يُنشئ فيه الناس هويّات جماعيّة، حيث يوسّعون دائرة تضامنهم خارج إطار دوائرهم العائليّة الضيقة، لتشمل الشخص المجهول والغريب. والأمر الذي يسهّل التوسعة التضامنيّة هذه، هو أثر بعض الشبكات الهامدة أو الكامنة بين الأفراد الذين قد لا يعرف بعضُهم بعضَهم الآخر، حتى لو كانوا يتّصفون بصفات مشتركة. إن الشبكات الهامدة هي اتصالات عفويّة بين أفراد مبعثرين (Atomized)، تنشأ من الاعتراف الضمني بما بينهم من أمور مشتركة، بواسطة حيّز حقيقي أو افتراضي. لذلك يمكن لبائعي الشوارع الذين قد لا يعرف أحدهم الآخر، أن يكتشفوا وضعهم المتشابه، بملاحظة عرباتهم ومنصات بضائعهم، أو نداءاتهم. كذلك الشبان الأغراب بعضهم عن بعض، مثل مشجّعي كرة القدم الذين يقصون شعر رؤوسهم بنمط معيّن، ويرتدون سراويل الجينز الزرق، أو يتحركون على نحو

(41) للتفصيل انظر: Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran.*

معيّن، يتواصلون في ما بينهم ويتبادلون التعارف إلى هوياتهم المتشابهة، ويقيمون حتمًا اتصالاً ناشطًا أو محسوبًا، ومن دون أن يكونوا أعضاء في تنظيم ما. ويَمضي الدرّاجون غير القانونيّين في طهران أبعد من ذلك، بإبلاغ بعضهم عن غارات الشرطة، بواسطة حركات بالأيدي، أو الأضواء الوامضة، أو صرخة «شرطة».

إلى جانب دَور الشوارع في تشكيل حالة السُّخط، أو التعبير عنها، أو نشرها، وإلى جانب كونها ملكًا أو رأس مال للعيش، فهي تؤدّي تعبيرًا رمزيًا قويًا، يتخطّى ماديّة الشوارع، لأجل نقل مشاعر جماعيّة. هذا هو «الشارع السياسي»، كما في «الشارع العربي» أو «الشارع المسلم» الذي أعني به المشاعر الجماعيّة والأحاسيس المشتركة والآراء العامّة لدى الأناس العاديّين في يوميّات تعبيراتهم وممارساتهم، التي يجري التعبير عنها على نطاق واسع، وعلى نحو عرضي في ساحات المدن العامّة ـ في سيّارات الأجرة والحافلات والحوانيت وعلى الأرصفة، وفي التظاهرات الجماهيريّة[42]. فمثلاً، تَعمُّد مضغ القات في اليمن[43]، أو حتى التذمّر غير المتعمّد في الأماكن العامّة في الشرق الأوسط، حين يتحدّث مواطنون عاديّون علنًا، أو يعبّرون عن غضبهم، أو يتبادلون الشكوى أمام الناس، ذلك يبدو من المعالم البارزة في الثقافة العامة في المنطقة، مهمّته أن يكون عنصرًا أساسيًّا في تكوين الرأي العام، ومكوّنًا من مكوّنات الشارع السياسي. وهكذا فإن هذا الشارع السياسي يعني أنه المجال المعرفي والفكري والعاطفي، في المدينة المقلوب داخلُها خارجَها ـ أي إنه مجال يجري فيه التعبير عن المشاعر وتَبادُل الانفعال وتشكيل الآراء الجماعيّة، على نحو غير رسمي في الأماكن الحضريّة. وقد كان هذا مهمًّا في المجتمعات العربيّة؛ إذ حين تمنع الأنظمة الاستبداديّة الأدوات المؤسّسيّة عن إبداء الرأي العام، يأتي شارع المدينة ليؤدي دور الدائرة العامة والبؤرة للتعبير السياسي.

إن عمليّة قلب داخل المدينة خارجَها هذه، تصبح لحظة أساسيّة في سياسات الشارع، والشارع السياسي. فاستيلاء الفقراء على الأماكن العامة، من خلال وضع اليد عليها والانتفاع بها وكسب العيش فيها، يمثل تعبيرًا عن سياسات الشارع، وفي الوقت نفسه تغذيةً وتعزيزًا للشارع السياسي. بكلمات أخرى، من خلال وضع اليد هذا، ينخرط المحرومون على نحو مستمر في صراعات داخل الفضاء الحضري وبشأنه؛ إنهم يصبحون طرفًا في السباق

---

(42) Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, chap. 1.

(43) Lisa Wedeen, «The Politics of Deliberation: Qat Chews as Public Sphere in Yemen,» *Public Culture*, vol. 19, no. 1 (2007), pp. 59–84.

من أجل تكوين الشكل الحضري، وغزل النسيج الحضري، وميادين الأمور الاجتماعيّة والثقافيّة والحسيّة ـ الضجيج والرائحة والمشهد.

إن الطبيعة المعيشيّة والدائمة في السياسة المكانيّة عند فقراء الشرق الأوسط، تميّزها من تلك الناشئة من حركات «احتلّوا» التي كان حضورها في الساحات العامّة والشوارع، متعمَّدًا في الأساس، وعابرًا ولم يكن بنيويًّا ودائمًا.

كيف تحدث تلك الصراعات في النسيج الحضري، وفي صدده، بينما تقمع دول الشرق الأوسط الاستبداديّة التحدي المنظَّم والمتواصل، الموجَّه ضد النُّخب السياسيّة والاقتصاديّة؟ لقد ارتأيتُ أن القيود السياسيّة في النظم الاستبداديّة تُجبر محرومي المدن على اللجوء إلى نوع خاص من التحشيد، أي اللاحركات المتواضعة وغير المنظّمة.

اللاحركات، أي الأعمال الجماعيّة التي يقوم بها أطراف على نحو غير جماعي، هي ممارسات المعارضة المشتركة لدى عدد كبير من الناس غير الموحّدين الذين تُحدِث مطالبهم المتشابهة، لكن غير المنسّقة، تغييرًا اجتماعيًّا مهمًّا في حياتهم وفي المجتمع عمومًا، حتى لو كانت تلك الممارسات نادرًا ما تتوجّه وفق أيديولوجيا معيّنة، وتحت قيادة ظاهرة، أو تنظيم معيّن[44]. مثلاً، في الرياض، العاصمة السعوديّة، تتحدّى النساء بعض النظم الجندريّة، من خلال ممارسة ما يسمّونه «الدفع لتسوية الوضع (Pushing Normal)»[45]. إن جماعات من النساء يرافقن الرجال ويعاشرنهم ويختلطن بهم في مقاهي الرصيف التي تُمنع فيها مجالسة الجنسين؛ ويركبن الدراجات في الأماكن العامّة؛ أو يؤسّسن أو يرتَدْنَ معارض الفنون التي تستقبل الرجال والنساء. وفي مصر قبل الثورة [قبل عام 2011 ـ المترجم] كان شبان الطبقات الدنيا، ومشجّعو كرة القدم («الألتراس» (Ultras)) الذين يتجمّعون ويؤكدون حضورهم في أماكن حضريّة معادية، يلعبون دور اللاحركات، كما كان يفعل المتعلّمون العاطلون من العمل في تونس، في سعيهم إلى رزقهم. واللاحركات، في مفهومها العام، تعبّر عن كيف يمكن لجماعات النساء المسلمات المهمّشات، أو للمحرومين في مدن الشرق الأوسط، أن ينجحوا في الإعراب عن مطالب كلٍ منهم، لتحقيق المساواة الجندريّة والمواطَنة والحق في المدينة، على الرغم من أنهم متفرّقون غير منظّمين، بل مشرذمون.

---

(44) Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East.*

(45) Amelie Le Renard, *Society of Young Women: Opportunities of Power, Place, and Reform in Saudi Arabia* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2014).

لكن فكرة اللاحركات نفسها تتعلّق على الخصوص بالطريقة التي يصبح فيها سكان المدن المحرومون منخرطين في سياسات الشارع، وفي الشارع السياسي.

5 ـ المحرومون في سياسات الشارع

ربما تمثل اللاحركات العناصر الأكثر بروزاً في الحركة الناشطة التي يقوم بها محرومو المدن في الشرق الأوسط. إنني أشير بهذا، إلى تعدّي الناس الفقراء الهادئ والواسع الانتشار والدائم، على المالك والقوي والعام، في سعيهم من أجل البقاء والتوق إلى حياة أفضل. على الرغم من افتقارهم إلى القيادة الواضحة والأيديولوجيا الصريحة أو التنظيم المُحكَم، فإن هذه الجهود المبعثرة تمثل عمليّات التحشيد التي يغلب عليها الطابع الفردي واليومي والمتواصل طول العمر، وهي عمليّات تقتضي جهدًا جماعيًّا، حين تكون المكاسب في خطر[46]. وفي مدن الشرق الأوسط الكبرى، كان هذا التعدّي يتجسّد في مسيرة ملايين المهاجرين الريفيّين في رحلات هجرة طويلة، للنجاة من محنتهم والبحث عن حياة أفضل، حياة جديدة. لقد بدأوا حياتهم الجديدة هذه بالاستيلاء على قطع أرض لبناء مأوى في المناطق الحضريّة المتروكة على ما يبدو، أو غير المراقَبة، أو أحياء المدن الفقيرة، للهرب من الحياة الحضريّة في الأزقّة الخلفيّة وتحت الجسور وعلى سطوح المنازل، أو في مكان ما من المناطق خارج المدن الكبرى. وما إن تستقر العائلات، حتى تحصل على الكهرباء بربط بيوتها بأعمدة الطاقة القريبة، ثم تؤمّن المياه الجارية، أحيانًا على نحو حاذق، بمد أنابيب تحت الأرض، أو استخدام خراطيم موقّتة لاستمداد الماء من الجيران، أو من أنابيب عامّة في الجوار. وأما الحصول على خطوط الهاتف، فتُتَّبع فيه أساليب مشابهة على نحو أو آخر. ومع تكاثر الجيران، يأخذون في مد الطرق وبناء أماكن العبادة، وينظمون إدارة النفايات، في جهود تصبح جماعيّة بحكم الضرورة[47]. وفي عام 2011 كان أكثر من 65 في المئة من سكان القاهرة، و40 في المئة من سكان حلب، و25 في المئة من مجمل سكان المغرب، قد أنشأوا لأنفسهم حياة غير منتظمة على هذا النحو[48]. إن ما يقرب من 180 مليون عربي من الساعين إلى خبز يومهم في مثل هذه المساكن، ومعظمهم من غير عمل

(46) سبق أن أشرت إلى هذه اللاحركات، عند فقراء المدن، بعبارة «التعدّي الهادئ للمواطن العادي». انظر: Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*, p. 1.

(47) هذه الملاحظات مستقاة من دراساتي عن فقراء المدن في إيران ومصر. انظر: Ibid., and Bayat and Denis, «Who Is Afraid of Ashwaiyyat? Urban Change and Politics in Egypt,» pp. 185–199.

(48) David Sims, «The Arab Housing Paradox,» *Cairo Review*, no. 11 (Fall 2013), <https://www.thecairoreview.com/essays/the-arab-housing-paradox/>.

نظامي ومهارات حضريّة، يناضلون لكسب رزق عيشهم بالانتشار ألوفًا في الشوارع الرئيسة وعلى الأرصفة والساحات، باعةً متجوّلين وبياعي سلع متفرّقة، أو عمالاً في ورش على الطريق، يستغلون في ما بعد الفرص لعمل أفضل، يَعرضه عليهم أصحاب المحال والتجار الأغنياء. وكثيرًا ما يسوّقون بحريّة بضاعتهم المتنوّعة والمتاحة بأسعار مقبولة، وهي بضاعة تتضمن سلعًا معولمة تحمل ماركات مزوّرة ـ أحذية نايكه، قمصان غوتشي، أو سراويل جينز ليفايز. إن هذه الجماعات المحرومة تتدبّر أمر حياتها الجماعيّة يوميًا، بالتعايش وحل النزاعات ومعالجة أمر الخارجين على القانون والمجرمين الذين يميلون إلى سكنى مثل هذه الأماكن. وعلى الرغم من ذلك، فإنهم لم يتمكّنوا من النجاة من حال انعدام الأمن الدائمة بفعل الدَيْن والوجود غير القانوني والمصير غير المضمون[49].

لقد حوّلت عمليات وضع اليد اليوميّة هذه التي تقوم بها كثرة من الناس عمليًا، مدن الشرق الأوسط، وبالتالي العالم النامي. ومع الوقت أنشأت مجتمعات ضخمة من ملايين السكان، ذوي عوالم الحياة المعقّدة من ترتيبات اقتصاديّة وممارسات ثقافيّة وأنماط عيش[50]. وفي عام 2011 كان أكثر من 46 في المئة من سكّان المدن في الشرق الأوسط يعيشون في مثل هذا العالم. في هذه الفضاءات الحضريّة غير المحدّدة إلى حدّ بعيد، حاول الفقراء أن يحيوا حياة مستقلّة نسبيًا، معتمدين في علاقاتهم على الذات، وعلى المبادلة والمرونة والمفاوضة، وهي ملامح تعارضت (وتعاملت أيضًا) حتى الآن مع المفاهيم العصريّة، مثل مفاهيم مؤسّسات البيروقراطيّة والعقود الثابتة والانضباط. لقد اقتطع هؤلاء الفقراء لأنفسهم مجالاتٍ معيّنة من اختصاص النُّخَب، ووضعوا اليد عليها، بل حتّى أخرجوا هذه النخب من قطاعات ملموسة في العالم الحضري. وبذلك طرحوا مسألة عمَّن يملك السلطة على المدن ويديرها ويمارسها، ومَن هم الأطراف الفاعلون في حكم الحيّز الحضري.

لستُ أرغب في وضع رؤية رومانسية عن مقاومة مواطني الطبقات الدنيا، على الرغم من إدراكي أن ثمة محاولة، كما في رؤية الحضريّة الجديدة، لإسباغ السمة المثاليّة على حياة الشوارع والأرصفة، أو للنظر إلى الحياة غير المنتظمة على أنها بلسم لجميع أمراض

(49) Asef Bayat, «Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity,» *Middle East Report*, no. 202 (January-February 1997), pp. 7–12.

(50) David Sims, *Understanding Cairo: The Logic of a City out of Control* (Cairo: American University in Cairo Press, 2011); Ayse Yonder, *Informal Settlements in Istanbul, Turkey: From Shacks to High-Rises* (Salzburg: Pratt Institute, 2006), and Asef Bayat, «Tehran: Paradox City,» *New Left Review*, no. 66 (November 2010), pp. 99–122.

المدن[51]. لا شك في ضرورة الاعتراف بدور المحرومين في توزيع السلع الاجتماعيّة وفرص العيش، وفي إقامة مجتمعاتهم النابضة بالحياة. لكن مَن يستطيع أن ينكر على هجمة النيوليبراليّة أنها أتت بالكثير من أعمال هدم أحياء البؤس والترقية الطبقيّة للضواحي وإزالة أسواق الشوارع؟ وكيف يمكن للمرء أن يجادل في أن منطق الإشراف في ظروف الدولة الحديثة، يقضي على السلطات السياسيّة أن تحوّل أي أماكن معتمة ـ أحياء البؤس، والأسواق غير النظاميّة وحياة العالم السفلي، أو حتى الأشخاص غير المسجّلين [في السجلات الرسميّة ـ المترجم] ـ إلى كيانات شفّافة خاضعة لإمكان القياس؟ الحقيقة، أن هدم المستوطنات العشوائيّة، وتعمُّد حرق أسواق الشوارع، وتنفيذ برامج الترقية الطبقيّة لوضع أحياء الفقراء، يمكن أن يؤسّس للشفافيّة والمعرفة التي تضمن الرقابة الاجتماعيّة[52]. لكن الحقيقة أيضًا، هي أن منطق النيوليبراليّة الحضريّة نفسه يحمل في داخله القوة التي أنشأت عوالم الحياة المعتمة الموازية، المنيعة على الفهم. هذا المنطق يجعل من التجريد من الملكيّة، ومن إعادة التملّك(*)، عمليّة متوازية في الآن ذاته، وبذلك يتحوّل المكان الحضري، المادي والاجتماعي، مكانًا لمعركة مستمرة من أجل الهيمنة. ويردّ الفقراء على التجريد البنيوي من الملكيّة يجعل الأمور غير سهلة ـ وهم غالبًا يقاومون إخلاء الأحياء الفقيرة وهدمها، أو يجعلون من هذه الإجراءات عمليّة مكلفة سياسيًا. لقد هدم الرئيس موغابي مساكن الشعب الفقير، لكن ذلك انتهى بسخطٍ ومعارضةٍ شاملين[53]. وفي القاهرة، في أوائل العقد الأول من هذا القرن، أدى الهدم الانتقائي إلى دفع السكان الساخطين إلى التظاهر في الشوارع، والمطالبة بإعادة إسكانهم؛ وفي طهران، وافق الفقراء في أوائل تسعينيّات القرن العشرين على إخلاء البيوت، لكن بعدما حصلوا على تعويض، وفي تونس، أجبَر اضطراب في المدن الحكومة على المضي في مشروع جدي لتحسين وضع الأحياء. وفي العموم، تحدث واقعات إخلاء الأحياء الفقيرة وهدمها، لكن السكّان عندئذ ينتقلون إلى أماكن مختلفة، أبعد وأقل ظهورًا، في مواقع أدنى مرتبة من الناحية الاستراتيجيّة، من أجل استعادة ما خسروه، وبدء حياتهم من جديد. وفي حرب الاستنزاف الطويلة هذه، تكشف السلطة عن مدى حدود سلطتها. لذا فإن الادّعاء أن اللاحركات هي صمامات أمان للنظم القامعة، تبسيط للأمور. فهذا الادعاء لا يتجاهل فقط تَعَقُّد العلاقة بين الدولة واللاحركات،

---

(51) انظر مثلاً: Mitchell Duneier, *Sidewalk* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999).

(52) Bayat and Biekart, eds., «Cities of Extremes,» special issue.

(*) أي عودة المحرومين إلى امتلاك الفضاء العام والأرض المتروكة (المترجم).

(53) Michael Wines, «In Zimbabwe, Homeless Belie Leader's Claim,» *New York Times*, 13/11/2005.

بل أهم من ذلك، يتغاضى عن النتيجة المبدِّلة للقواعد، وديناميّات التعاظم الهيكلي لوضع يد هذه اللاحركات ـ كسب موقع وتعزيزه، ثم التقدّم لالتقاط موقع جديد. فمثلاً، الذين يضعون اليد على أرض، لا يتوقّفون بعد تأمين مأوى لهم، بل يواصلون المطالبة بالمياه الجارية والكهرباء وخطوط الهاتف وجمع النفايات والطرق المرصوفة والأمن والاعتراف الرسمي.

إن وضع الفقراء اليد، لا ينحصر فقط في الأماكن الجغرافيّة، أي الأرض وزوايا الشوارع، أو المرائب العامة؛ بل يمتدّ وضع اليد هذا إلى فضاءات اجتماعيّة وسياسيّة أيضًا ـ أي إلى مجالات الثقافة والنظام المدني ونمط العيش والمجال الحسّيّ، أي «النسيج الحضري». ففي المدينة المقلوب داخلُها خارجَها، يُرَى ويُحَس فقراء الطبقة الدنيا في كل مكان تقريبًا؛ وفي الواقع، أنهم في كل مكان. فالفقراء، بامتلاكهم عادات معيّنة ـ نمط العيش والسلوك وفعل الأشياء ـ موجودون في الشوارع الرئيسة والمرائب العامّة والممرات الجانبيّة؛ في الحافلات وفي المقاهي وفي الساحات وعلى الأرصفة. أين يمكن للشبان الفقراء أن يلعبوا كرة القدم، إلا في الشوارع والممرات أو في الأماكن المفتوحة الأخرى؟ أين يمكنهم أن يتمتعوا براحة تكلفتها متاحة لهم، حين تكون مآويهم المكتظّة لا تتيح سوى قليل من المجال للحركة؟ لذا تراهم يتسكعون ويقومون بأعمالهم ويجلسون في المكان، ويمكثون في الجوار ويقرفصون أو ينامون على أي مساحة خضراء تتيسّر لهم. في القاهرة، تستوطن جماهير الفقراء في كل إنش من المساحات الخضر وأرصفة النيل والساحات، حيث يمكنهم الاستراحة أو التنزّه. وتحيط الأسوِجة بكل البقع الخضر، لكنها لا تقوى على صد الفقراء، حين تشكو أحياؤهم في الأرجح، من عدم جمع النفايات وفضلات المصانع والتلوّث. لذا، من خلال حضورهم الطاغي في الميادين العامّة ـ بأجسادهم الشديدة وتحديقهم وسلوكهم ـ ومن خلال نمط عيشهم والضجيج والرائحة، يُلزِم فقراءُ الطبقات الدنيا من غير تعمُّد، أفراد النخبة الناقمين على الانسحاب إلى معازلهم الآمنة.

إن أساليب العيش هذه في مدن الشرق الأوسط، شبيهة بالأساليب التي يتدبّر بها المهاجرون غير القانونيّين أمورهم في الانتقال والحياة على المستوى الدولي. وثمة الآن مراقبة مكثّفة على الحدود وحواجزُ وأسوِجةٌ وأسوارٌ ودورياتُ شرطة. غير أن المهاجرين يواصلون التدفّق ـ جوًا وبحرًا وبرًا؛ مختبئين في مؤخر الشاحنات والقطارات؛ أو ببساطة، سيرًا على الأقدام. إن موجة عام 2015، من المهاجرين واللاجئين من أفريقيا والعالم العربي

إلى أوروبا الذين اقتحموا بكل معنى الكلمة الحدود، لا تُنبئنا سوى بالجانب الذي ظهر في الإعلام من شكل الانتشار هذا. إنهم ينتشرون ويتوسّعون وينمون في مدن شمال العالم. فيستقرّون ويعثرون على عمل ويحصلون على بيوت، ويُنشئون عائلات ويكوّنون مجتمعات ويناضلون للحصول على حماية قانونيّة. والحقيقة أن القلق والهلع اللذين أحدثتهما هذه الجماعات من الفقراء، لدى النُّخَب على المستويين الوطني والدولي، متشابهان على نحو جدير بالملاحظة. فالنخبة القاهريّة تتحسّر حيال «غزو» الفلاحين من أرياف مصر العليا؛ والنخبة في اسطنبول تنذر من تعدّي «الأتراك السود»، أي فقراء الأرياف المهاجرين من برّ الأناضول الذين، كما قيل، حوّلوا «مدننا العصريّة» إلى أرياف، وشوهوها تمامًا. وبلهجة مشابهة تثير الدهشة، أعربت النُّخب الأوروبيّة البيضاء عن قلقها العميق بشأن «غزو الأجانب» ـ الأفارقة والآسيويّين، وعلى الخصوص المسلمين ـ الذين، في رأيهم، فاضوا على الموطن الاجتماعي الأوروبي، وشوّهوا نمط العيش الأوروبي، بحضورهم الجسدي وعاداتهم الثقافيّة ـ سلوكهم وملابسهم وجوامعهم ومآذنهم[54]. إن أعمال وضع اليد على الأماكن، على المستويين الحضري المحليّ، والعالمي، أعمالٌ حقيقيّة، ويُتَوَقَّع أن تستمر. والمواقف الداعمة (Protagonisms) لوضع اليد هذا، هي أكثر من ممارسة غير ضارّة يقوم بها أبناء الطبقات الدنيا، في الحياة اليوميّة؛ ذلك أنها تأتي عقب ذيول سياسيّة غير متعمّدة. فهؤلاء الأشخاص منهمكون في مهمة استناح الفرص وجَني الفوائد الاجتماعيّة، وفي تأكيد حقهم في المدينة. إنهم ملتزمون، وبعبارة أخرى إنهم في صراع من أجل المواطَنَة ـ وهذه عمليّة شبيهة بما يوصي به للهند، بارثا كاترجي في كتابه **سياسات المحكومين**[55]. ففي حين تحرم المدينة النيوليبراليّة كثيرين من سكانها من المواطَنَة المدنيّة، فالصحيحُ أيضًا أن المحرومين يدفعون النُّخَب إلى الانسحاب من الفضاء الاجتماعي والانزواء ـ في داخل المجتمعات المسيَّجة، محتمين خلف حرّاس الأمن، وفي سيّارات مقفلة، تحت سلطة حكم جزئي وسيطرة مقسّمة. وبذلك، ردًا على الاستراتيجيّة النيوليبراليّة العاملة لـ«مراكمة الملكيّة بنزع الملكيّة»(*) [أي]، قد يلجأ فقراء الطبقات الدنيا إلى سياسة البقاء باسترداد الملكيّة.

---

(54) Steven Erlanger, «Amid Rise of Multiculturalism, Dutch Confront Their Questions of Identity,» *New York Times*, 13/8/2011.

(55) Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed* (New York: Columbia University Press, 2004).

(*) إغناء ملكيّة النُّخَب بنزع ملكيّة الفقراء (المترجم).

6 ـ منطق استرداد الملكيّة

لماذا وكيف يمكن أن يحدث رد الفقراء هذا، أي البقاء من خلال استرداد الملكيّة؟ ثمة عاملان أساسيّان في هذا الشأن. **الأول** يتعلّق بالميزات الخاصّة التي تتّسم بها اللاحركات، **والثاني** يتعلّق بطبيعة الأوضاع السياسيّة (أشكال الدولة) التي تعمل في داخلها اللاحركات. تمثّل هذه اللاحركات العمل الجماعي الذي يقوم به أطراف غير جماعيّين (Noncollective)، يحدوهم التوجّه نحو العمل، أكثر مما تدفعهم أيديولوجيا ما، فهم مهتمّون بالنشاط العملي، أكثر من اهتمامهم بالاحتجاج[56]. وهم لا يشبهون في هذا، الأشكال التقليديّة للحركات الناشطة التي هي، وفق تعريفها، ممارسات غير عاديّة، ذلك أن اللاحركات تختلط بالممارسات اليوميّة العاديّة، وهي جزء لا يتجزّأ منها. لذلك فإن عزم الفقراء على الهجرة وبناء المآوي، أو العمل والعيش والفعل والتسكّع في الشوارع، وأفعال المهاجرين غير الشرعيّة من عبور الحدود والعثور على عمل والسعي إلى كسب العيش، كل هذا يُعَدّ أمثلة من ممارسات الحياة اليوميّة التي تبقى إجمالاً في مأمن من القمع، بخلاف الأفعال غير العاديّة، مثل حضور الاجتماعات والمسيرات أو التظاهرات. إن مكمن القوة في هذه اللاحركات، ليس في وحدة أطرافها الفاعلة، أو في قوّةٍ عمليّةٍ يُفترَض أن تُحدث الاضطراب وعدم اليقين، وبذلك تكسب بعض التنازلات. إن قوّتها تكمن في الآثار المترتّبة على نظم المجتمع وقواعده، بفعل العديد من الأشخاص الذين (حتى إن كانوا متفرقين)، يقومون في الوقت نفسه بأشياء متشابهة، ولو كانت متداخلة.

هل تعكس هذه الأنماط من النضال، صورة المفهوم النيوليبرالي عن أشخاص مُشرذَمين يعمل واحدهم بمعزل عن الآخر (ولو في الوقت نفسه) من أجل مصلحة شخصيّة؟ إن ديناميّات اللاحركات أعقد من أن تصاغ في عبارات نيوليبراليّة؛ وحتى لو كانت اللاحركات تحفز في الأغلب الأفراد والعائلات على التقدّم بالمزيد من المطالب، فإن الفرد والطبيعة المستقلّة لأعمال وضع اليد (Encroachment) ليسا قيمة ناشئة من الرغبة في التصرف المستقل والاعتماد على النفس، بل انهما تكتيك ينجم من استراتيجيّة للتغلّب على مساعي الخصوم، حين تتقدّم أعمال وضع اليد. في الواقع، هؤلاء الأفراد ليسوا مبعثرين (Atomized) بالمعنى الدقيق، لأنهم متصلون أحدهم بالآخر، عبر شبكاتهم

(56) للاطلاع الكامل على مفهوم اللاحركات، انظر: Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, chap. 1.

الهامدة (Passive)، والشبكات الهامدة يمكن تنشيطها لإنشاء مقاومة جماعيّة أو حركات منظّمة، لحماية المكاسب التي قد تبدو مهدَّدة.

إلا أن هذا لا يمكن أن يحدث في الظروف كلها، وفي ظل كل شكل من أشكال الدولة. فاللاحركات تعمل عادة في الدول التي لا تستطيع أن تلبّي حاجات الفقراء الاجتماعيّة والماديّة، أو لا تلبّيها فعلاً، أو يُعتقَد أنها لا تلبّيها. وعندئذ يضطر هؤلاء إلى اللجوء إلى العمل المباشر. وبدلاً من تنظيم حركات احتجاج جماعيّة للمطالبة بالعمل أو بالإسكان، قد يحصل الفقراء على هذا بالعمل المباشر. وينجحون في ذلك، غالبًا لأن الدول التي يعملون في ظلها «ليّنة»: وعلى الرغم من استعدادها في الكثير من الحالات، للتصرّف الاستبدادي واعتماد سياسة السيطرة الكاملة في كل أراضيها، فإنها قد تفتقر إلى الإمكانات والهيمنة اللازمة والفعاليّة التكنولوجيّة، من أجل فرض سيطرتها الكاملة على المجتمع. وبذلك يبقى الكثير من الأماكن غير المسيطَر عليها، التي يمكن لجماعات الفقراء المبدعين أن يستخدموها لفائدتهم. وحتى عندما تُصدر هذه الدول الكثير من قوانين الحكم الصارمة، يمكن لهذه القوانين أن تُنتهَك بسهولة؛ وعلى الرغم من أن البيروقراطيّين يعاملون الفقراء بقسوة، فإن رشوتهم في معظم الأحوال ليست صعبة. وفي النتيجة، وعلى الرغم من سيطرة الدولة التي تبدو كاملة، يبقى باعها (ناهيك بسيطرتها أو شرعيّتها) محدودًا بشدّة، ولذا تظل كثير من المناطق خالية [من سلطة الدولة عمليًا]، فتتمكن اللاحركات من استخدامها لتُفلِح في مسعاها[57].

تحتلّ المكانةَ نفسَها من الأهميّة، فضائلُ الأطراف الفقيرة المدنيّة، ومواظبتهم وقدرة الابتكار لديهم على تأكيد وجودهم في المجتمع: أي قدرة فقراء الطبقات الفقيرة على إدراك حدود تحرّكهم، وفي الوقت نفسه اكتشاف الفرص الجديدة، واستعمال الوسائل الإبداعيّة للعمل، من أجل الاستفادة من الأماكن المتاحة للمقاومة والمضي قدمًا. إنني أشير هنا إلى فن الحضور، أي قدرة فقراء الطبقات الدنيا على توكيد إرادتهم الجماعيّة، على الرغم من المصاعب، كلها كي يتجاوزوا القيود ويستخدموا الممكن ويكتشفوا مجالات جديدة يمكنهم فيها أن يجعلوا من أنفسهم مَسموعين ومَرئيّين ومَحسوسين ومَفهومين. في الأوقات العاديّة، تكون سياسات الحضور هذه، آليّة يسعى المحرومون من خلالها إلى القضاء على حالة الحرمان لديهم، واستخلاص أفضل ما يستطيعون مما يرون أنه ممكن. غير أن الأزمنة الثوريّة تسهّل المسيرة الشعبيّة نحو المزيد من الاحتلال المسموع الصوت،

---

(57) لمزيد من التفاصيل، انظر: Ibid.

والتحشيد المنظّم. إن تعريف اللاحركات ينطوي على نشاط أفراد قد يبرزون من أزقتهم الخلفيّة، للانضمام إلى حركات التمرّد والانتفاض الأوسع مدى؛ وهم يراوحون بين أعمال الاحتلال اليوميّة، والاحتجاج الثوريّ الذي يتكوّن في فضاء المدن النيوليبراليّة المكانيّ، أي الساحات العامّة. وهذه الساحات هي الموطن الموضعي والشكل السياسي لنضال الطبقات المحرومة في الثورات العربيّة.

الفصل السادس

ساحات أو ميادين متضادّة

برزت حركات التمرّد في عام 2010 في الشرق الأوسط ـ من الحركة الخضراء في إيران، إلى الانتفاضات العربيّة في عام 2011، وواقعة حديقة غيزي في عام 2013 في تركيا ـ في المراكز الحضريّة على الأخص. فما الذي تُنبئنا به مراكز انتفاضات الشرق الأوسط الحضريّة هذه التي يعيش فيها نحو 45 في المئة من السكان، عن أصول تلك الانتفاضات وديناميّاتها؟ وبتحديد أوضح، ما هي الجوانب الحضريّة التي تجعل من المدن بؤرًا للمعارضة؛ ولماذا يكون بعض المواقع المدنيّة ملائمًا أكثر من غيره للتعبئة؟ إنني بعد مراقبتي مدنًا مثل إيران والقاهرة واسطنبول وتونس، في العقدين الماضيين، أرى أن الحياة الحضريّة تنطوي على ديناميّات تناقُض، قد تحتمل إنتاج التمرّد. فحياة المدن تولّد لدى السكاّن حاجات والتزامات خاصّة، وفي الوقت نفسه تؤهلهم لبعض الحقوق؛ وتفرض قيودًا في أسلوب عيش حياة مدنيّة، ومع ذلك تتيح فرصًا استثنائيّة لإنشاء روابط وتكوين ذاتيّة مدنيّة، وإبداء المعارضة. لقد أضفى الاقتصاد السياسي الخاص في الشرق الأوسط، بتضافر وضع الاستبداد السياسيّ مع الاقتصاد النيوليبرالي، في العقدين الماضيين، بروزًا فريدًا على هذه التناقضات، وأشعل في أزمان التوتر نيران انتفاضات جماعيّة غير معهودة، كثيرًا ما كانت تنتشر في شوارع المدن وساحاتها. وقد بلغت هذه الانتفاضات أوْجَها في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين.

1 ـ مدن في ثورة

انضم الناس على اختلاف مشاربهم إلى الثورات العربيّة ـ من حَضَريّي الطبقات الوسطى، إلى الشبان والنساء والفلاحين وسكان الأحياء الفقيرة، وكذلك سكان مدن

الأقاليم وقراها. لكن حركات التمرّد كانت مدنيّة خالصة في طابعها. فتدفّقَ الملايينُ إلى الشوارع جماعةً، سيراً في الشوارع الرئيسة، عاقدين تجمّعات ضخمة في مواقع استراتيجيّة مركزيّة، ومحتلّين ساحات وسط المدن ليلاً نهاراً. وحين تحرّكت التظاهرات في تونس من مدن الأقاليم، سيدي بوزيد وبوزيان والقصرين، وغيرها نحو الشمال، تحوّلت جادّة بورقيبة في القطاع الحديث من مدينة تونس والقصبة في المدينة، إلى بؤرة للاحتجاج العام، مباشرة قبل أن تتولّى ساحة التحرير في القاهرة تركيز سياسة انتفاضات الشارع بامتياز. وسرعان ما انتشرت فكرة التحرير إلى المدن العربيّة الأخرى ـ ساحة التغيير في صنعاء، والساحة الخضراء في طرابلس [ليبيا]، ودوّار اللؤلؤة في المنامة الذي لم تحتمل سلطات البحرين رمزيّته عند البحرينيّين، فجرفته في عرض دراماتيكي للقوّة.

في اليوم الذي أعقب إجبار الرئيس المصري مبارك على الاستقالة من السلطة، احتل مناصرو الرئيس علي صالح في اليمن ميدان التحرير في صنعاء، في وسط الحي التجاري، لمنع أي تظاهرات احتجاج كالتي في القاهرة. عندئذ فقط احتل ناشطو المعارضة الشارع الرئيسي أمام جامعة صنعاء، وسمّوه ساحة التغيير التي أصبحت مذّاك البؤرة الأساسيّة للنضالات الثوريّة اليمنيّة. وفي مدينة عدن اليمنيّة الجنوبيّة، تجمّع الحَراك أولاً في الساحات التقليديّة، حيث اجتمع الرجال والنساء، وناقشوا وأنشدوا الشعر واستمعوا إليه. ثم تجمّعوا في ما سُمّي ساحة الشهداء في المنصورة، قبل أن يدمّرها النظام اليمني. ولقي الميدان الشعبي، حيث تجمّع حشد كبير من الفقراء، مصيراً مماثلاً، يوم الخامس عشر من أيّار/مايو 2013، قبل أن ينتقل الثوريّون إلى ساحة العروض في خور مكسر التي حوّلوها إلى مستقر للثورة الجنوبيّة، بتنظيم تظاهرة «مليونيّة» فيها. ومن هنا أخذ المحتجّون يطالبون، لا بإزاحة الرئيس علي صالح من السلطة فقط، بل أيضًا باستقلال الجنوب اليمني، من أجل استعادة ماضيهم الاشتراكي[1].

أنشأ الشبّان السعوديّون، الرازحون تحت نير قمع الشرطة، بعدما شهدوا بحماسة التطوّرات في الجوار، ساحةَ تحرير لهم في الفضاء الافتراضي ـ حيث اجتمعوا وتواصلوا وتحاوروا وناقشوا في شؤون مستقبل البلاد. وفي ليبيا، حين دخلت القوّات المتمرّدة طرابلس في 21 آب/أغسطس 2011، في آخر معاركهم لإطاحة بنظام القذّافي، ركّزوا أكثر ما ركّزوا، على دخول ساحة الشهداء (الساحة الخضراء سابقًا)، قلب العاصمة.

(1) Susanne Sahlgren, «Rebels without Shoes: A Visit to South Yemen's Revolution Squares,» Muftah, 22 April 2014, <https://bit.ly/3EFL1mf>.

ولذلك تقاتلت الشرطة والثوار على هذه الساحات وكأن مصير الثورات كان يتوقّف على الإمساك بها.

هنا، في هذه الساحات الهائلة، ولا سيّما ميدان التحرير، عُقِدت تجمّعات جماهيريّة، وأُنشِئت المنصّات، ورُفِعَت لافتات ضخمة تحمل شعارات ثوريّة، ونُصِبَت الخيام الموقّتة لإيواء الذين كانوا يمكثون فيها الليالي. وسرعان ما نُظِّمَت الفرق الطبيّة وطواقم التنظيف وجماعات الأمن. وفي مقارّ القيادة، حول الميدان، أخذ قادة عديدون يناقشون في الاستراتيجيات، وفي إيكال المهمات وتوزيع الموارد ـ الطعام ومواقع الاستراحة وأدوات الاتصالات وكتابة الكراسات الدعائيّة، وما شابه. وفي المباني السكنيّة المجاورة لميدان التحرير، قدّم عددٌ من الشقق مكانًا لأخذ قسط من الراحة، حيث كان يمضي الثوار بعض الوقت، بعد عناء الأحداث في الميدان، أو لاستخدام المراحيض، أو الاغتسال وتجديد قواهم والتفكير في استراتيجيّة خطواتهم التالية. وأمضى الشبان، من رجال ونساء، سهرات اجتماعيّة معًا في الخيام الموقّتة؛ وتعاون المسلمون والمسيحيّون في الصلوات. ومع مرور الأيام واستقرار الثوار في مخيّماتهم، بدأت الحياة العاديّة تختلط مع هذه الأحداث الاستثنائيّة. فتنزل إلى الساحة سكان القاهرة ـ رجالاً ونساءً، أطفالاً وشيوخًا ـ وحوّلوا ميدان القتال في التحرير إلى مستقر للسهرات واحتفال للتعايش والمرح، يتمتّع فيه الناس بطاقة سحريّة، وبالضوء والصوت في تلك اللحظات الحميمة وغير الاعتياديّة. وفي هذه الأثناء، واصل بيّاعو الشوارع المناداة بما كانوا يبيعون ـ القهوة الساخنة والمشروبات الباردة والطعام وقمصان الـ«تي شيرت» وكمّامات الحماية ـ في وسط التظاهرات والطلقات والغاز المسيل للدموع. وقال أحد المشاركين، «في التحرير يمكن أن تجد اليوشار والكوسكوس والبطاطا الحلوة والسندويشات والشاي والمشروبات! المصريّون يعرفون كيف يثورون»[2].

جمع الميدان، على الفور، المقاتلين والأصدقاء والعائلات والباعة والحلاّقين والمتفرّجين؛ والموسيقى والشعر والكثير من روح المرح. وعقد الأزواج الشبان احتفال عرسهم، وأمضوا شهر عسلهم في ذلك الميدان الهائل. وجاء المسافرون من مدن المحافظات لزيارة التحرير والمشاركة في ارتعاشته التاريخيّة الفريدة.

ثم تحوّلت تلك الساحات إلى عالم مصغّر للنظام البديل الذي كان يبدو أن الثوار يسعون إليه ـ أي الحكم الديمقراطي والتنظيم غير الهرمي واتخاذ القرار الجماعي ومساعدة الذات والتعاون والنزعة الخيريّة. في ساحة التغيير في صنعاء، رُفعت لافتة كبيرة «أهلاً إلى

(2) Ibid.

أرض الحريّة»، مشيرةً إلى الدخول في فضاءٍ ونطاقٍ اجتماعيٍّ مختلف، بينما كانت إعادة تسمية الشوارع المحيطة، العدل والحريّة، تشي بالمستقبل الذي تاقت إليه نفوس الثوريّين[3]. هنا في هذه الساحات التقى الغرباء وارتبطوا، متجاوزين على الأقل موقتًا الانقسامات الجندريّة والدينيّة والطبقيّة. وبدا أن حسًّا فريدًا من التضامن وإيثار الغير والتضحية كان يسود. وفي مساء الرابع من شباط/ فبراير، حين قرّر عشرات الألوف أن يبيتوا ليلتهم في ساحة التحرير، بعد معارك عديدة مع الشرطة، غرّد أحد الثوار على تويتر أن «آلتي للتصوير سُرِقَت، وجسمي مُكدَّم، وعيناي لا تزالان سوداء وزرقاء؛ لكنني لم أشعر في حياتي بأفضل مما أشعر الآن»[4]. وكتب آخر: «غابت الشمس؛ لم يكن التحرير يومًا أجمل»[5]. في أثناء ذلك الحدث الاستثنائي في التحرير، بكى الجميع في وقت ما، لا بسبب الغازات المسيلة للدموع فقط، بل من شدّة الانفعال الخالص.

لقد كانت تلك لحظات من الثورة مدهشة حقًا، خُطَّت على امتداد الميادين العامة الكبرى في المدينة، حيث وُلِدَت جماعة ذات طابع غير معهود ـ شيء ما بين الحقيقة والخيال جمعت. هذه اللحظات الثوريّة التي أشبه ما تكون باحتفالات الموالد في مصر، طقوس الفرح والتعايش البهيج، مع معارك الشوارع والعنف[6]. وعلى الرغم من أن طقوس الثورة محكومة بأن تكون عابرة، فإن المفهوم المركزي لهذه الساحات العربيّة ـ ساحات المعارضة والروح الحلاّقة في آن معًا، وللنظام البديل ـ سرعان ما انتشرت عبر العالم، وتردّدت أصداؤها في تل أبيب ومدريد وبنغكوك وساو باولو واسطنبول، وامتدّت إلى ميدان أوكرانيا وميادين هونغ كونغ في «ثورة المظلّة».

لكن حركات التعبئة الثوريّة لم تقتصر على المدن الكبرى والعواصم. فمدن الأقاليم الصغيرة و«القرى» تحوّلت أيضًا إلى مهاد للانتفاضات الثوريّة. في تونس، لم تبدأ الثورة في العاصمة، بل في مدينة سيدي بوزيد الكئيبة، وانتشرت عبر بوزيان والقصرين وقفصة وجندوبة والكاف وتالة، قبل أن تصل إلى شوارع العاصمة تونس. كذلك شملت الانتفاضة

(3) Atifa Zaid Alwazir, «The Square of Change in Sana‘a: An Incubator for Reform,» *Arab Reform Brief* (Arab Reform Initiative), no. 48 (April 2011), <https://bit.ly/3HoWOqI>.

(4) Nadia Idle and Alex Nunns, eds., Tweets from Tahrir (New York: OR Books, 2011), p. 148.

(5) Ibid., p. 144.

(6) Sahar Keraitim and Samia Mehrez, «Mulidal-Tahrir: Semiotics of a Revolution,» in: Samia Mehrez, ed., *Translating Egypt's Revolution: The Language of Tahrir* (Cairo: American University in Cairo Press, 2012), pp. 25–67.

المصريّة السويس والمحلّة وبورسعيد والإسماعيليّة وطنطا وأسوان، ومدنًا أخرى. وفي الإسكندريّة وقعت اشتباكات شرسة في سيدي جابر وساحة القائد إبراهيم، تناظرت مع القتال البطولي في مدينتَي الطبقة العمّالية، السويس وبورسعيد. وشهدت ساحة عابدين في السويس أولى المعارك العنيفة في الانتفاضة، حيث أحرق المحتجّون محطة شرطة عابدين السيئة الشهرة، ونتج من هذا الحدث مقتل عدد من الأشخاص وتوقيف المئات. وفي ليبيا، وقعت أشد المعارك شراسة في مدينتي مصراتة وسرت. أما في اليمن، فنافست المدينتان الصغيرتان، صعدة وتعز، العاصمة صنعاء. ففي تعز نظّم المحتجّون إقامة معسكرات موقّتة في شارع صافر، «ضمّت فرقًا طبيّة وطواقم تنظيف وتشكيلات أمن لحماية المعسكِرين من عدوان المهاجمين من الخارج»؛ وأقسم المتظاهرون ألّا يغادروا قبل أن يستقيل الرئيس علي صالح[7]. وفي سورية استولى المنتفضون على مدن الأقاليم، مثل درعا وحماة وحمص ودير الزور والرقّة. في حماة، 2 تموز/ يوليو 2011، احتل نحو مئتي ألف محتجّ ساحة العاصي، في المدينة نفسها التي كان النظام البعثي في عام 1982 قد أخمد تمرّدًا بقتله نحو عشرين ألف متظاهر. وصارت الاستراتيجيّة المركزيّة عند المحتجّين «سنبقى في الشوارع حتى رحيل النظام». لقد أظهرت التجارب في حمص وحلب في سورية، كم أن العامل المكاني داخل المدن حاسم في تشكيل المعارك الثوريّة. ففي كلا المدينتين، ثمة انقسام مكاني حاد بين الفقير الذي لا يحظى إلا بقليل من الخدمات، وأحياء الطبقة العمّاليّة التي كانت رأس الحربة في حركات التمرّد والثورات، من جهة، والأحياء البرجوازيّة التي تحظى بخدمات جيدة، واختارت الوقوف مع الثورة المضادة[8].

2 ـ إغراء ساحة الأغورا

أثارت حركات التمرّد اهتمامًا غير عادي بفكرة الحيّز المدني والسياسة، وأحدثت فعل السحر الاستثنائي في صورة الميدان، بوصفه مهد سياسات الثورة والنظام الاجتماعي البديل. لقد بدا كأن «التحوّل الرقمي»، السابق، أي التنبّه غير المعهود لمركزيّة وسائط التواصل الاجتماعي، قد تراجع ليحل محلّه «تحوّل مكاني»، أي الحماسة غير المألوفة

---

(7) Ahmad al-Haj, «Thousands of Police Confront Protesters in Yemen,» Associated Press, 16 February 2011, <https://bit.ly/3sMmlpQ>.

(8) استشهد بها برنارد روجير (مدير CEDEJ في القاهرة) في مؤتمر: «Youth in Muslim Societies,» Boston, 8-9 April 2015.

في شأن التمرّد المكاني. إلا أن الكثير من الاهتمام ظل محصورًا عند مستوى الانبهار. فبينما حظي الحيّز المدني باعتراف أنه المهد الأساسي للسياسات المعارضة، ما زلنا ننتظر التحليلات الجديّة التي تبحث كيف يحدث ذلك[9]. إن حداثة هذا المنظور المكاني، لا تقتصر على الانتفاضات العربيّة. لكن في العموم، لم تتنبّه نظريّة الحركة الاجتماعيّة جديًّا إلا أخيرًا، إلى الأبعاد المكانيّة لسياسات التمرّد. وعلى الرغم من أن الأفكار عن المكان ترجع إلى نظرة ماركس في شأن سياسات التمدين ونظام المصانع الحديث، ثم دراسة هنري لوفيفر (Henri Le Febvre) ومفهومه المهم للـ«حق في المدينة»[*]، وإلى تزايد اهتمام أحدث، بآراء فوكو (Michel Foucault) المتعلّقة بالمكان والسلطة، فإن نظريّة الحركة الاجتماعيّة، ظلّت إلى وقتٍ قريب، «تقلّل من شأن التركيب والمضمون المكاني لمفاهيمها المركزيّة، مثل الهويّة والمظالم والفرص السياسيّة والموارد»[10].

لذا، نحن أمام بعض الأسئلة المهمّة. فمثلاً، ما هو المدنيّ على نحو خاص، في التمرّد المدني؟ وما هي العمليّات التي تحرّك في المدن المواطنين المتمرّدين؟ ما هي عناصر بعض المواضع المدنيّة التي تجعل منها ميدان تحرير، أو تقسيم، أو تغيير؟ ما هي القِيَم التي تعتنقها «لحظات التحرير» في سياسات التحرير؟ هل الأمر كله مسألة مكان؟ ماذا عن الأثر الأوسع للاقتصاد السياسي؟ ألا يجب أن نحسب حساب دور الأشخاص العاملين على الصعيد الاجتماعيّ ـ أي الأطراف الناشطة على مسرح أماكن التمرّد؟

يشير معظم المراقبين إلى معنى «القوة الرمزيّة»، والتاريخ السياسي لبعض المواقع، كالميادين الدائريّة ـ مثلاً، ميدان التحرير في القاهرة، ودوار اللؤلؤة في المنامة[11]. لكنه أمرٌ مهمّ أن يُحَدَّد ما هو سرّ هذه القوّة الرمزيّة ـ أهو الموقع المركزيّ أم الذاكرة التاريخيّة، الطابع المعماري أم المورفولوجيا (علم الأشكال)؟ وما الذي يمكن أن يغيّره المعنى الرمزي

(9) هناك استثناءات ملحوظة، في: Atef Said, «We Ought to Be Here: Historicizing Space and Mobilization in Tahrir Square,» *International Sociology*, vol. 3, no. 4 (July 2015), pp. 348- 366, and Jillian Schwedler and Ryan King, «Political Geography,» in: Marc Lynch, ed., *Arab Uprisings Explained: New Contentious Politics in the Middle East* (New York: Columbia University Press, 2014), pp. 160-179.

(*) حق المحرومين بخدمات مدينتهم ومواردها كلها (المترجم).

(10) Deborah G. Martin and Byron Miller, «Space and Contentious Politics,» *Mobilization*, vol. 8, no. 2 (2003), p. 144.

(11) انظر على سبيل المثال: Hazem Ziada, «What Brings Them There? Reflections on the Persistent Symbolism of Tahrir Square,» Jadaliyya, 2 April 2015; Nezar al-Sayyad, «Cairo's Roundabout Revolution,» *New York Times*, 13/4/2011, and Said, «We Ought to Be Here: Historicizing Space and Mobilization in Tahrir Square».

للموقع، في حين تتبدّل المدينة نفسها ـ ففي عهد الرئيس عبد الناصر، مثلاً، كانت الجموع السياسيّة تحتشد غالبًا في ساحة عابدين، لا في ميدان التحرير. يركّز بعض الدراسات على العدد الهائل من البشر في شوارع الانتفاضات، لتُسائِل أولئك الذين وصفوا الربيع العربي بأنه «ثورة الفيسبوك»، وهي ترى بدلاً من ذلك، أن ثمة علاقة ذات مغزى بين الرقمي والمكاني[12]. لقد أبرز كثيرون، بتركيزهم على جدول عمل الأفعال والفاعلين المحيِّر في الساحات الثوريّة، جانبَ «الأداء» في الانتفاضات و«ميدان التحرير بوصفه مسرحًا» للحدَث، واضعين توكيدهم على بروز سياسات ديمقراطيّة جديدة وتنظيم أفقي ونظام تعاوني، بدا أن الربيع العربي يبشّر بها[13]. إن مثل نظام التضامن والخلاص المدهش هذا، بروح المساواة والحميميّة والتعايش المرح فيه ـ وبإزالته خطوط الفصل الجندريّة والدينيّة والطبقيّة، قد ينضح بمشاعر الخشية والانفعال. لقد ارتأى الفيلسوفان ألان باديو وسلافوي جيجيك، بحماستهما لجاذبيّة الأغورا، في أيام ميدان التحرير الثمانية عشر، أن في هذه اللحظات الثوريّة ما يَعِد بنظام اجتماعيّ جديد يمكن أن يكون أساسًا لمستقبل مختلف ـ أي شيئًا ما أشبه بما وصفته فرحة غنّام بأنه «فضاء في غير مكانه» (Heterotopic Space)، يوفّر، في رأي لوفيفر «مُستَتبَتَ اللحظة الثوريّة»[14]. ورأى آخرون في ذلك، مدينة إغريقيّة أرنتيّة (Arendtian)(*)، «شكل من الحكم يعتمد بقوّة على الحكم الذاتي ومبادرة المنطق الفطري، شكل خال من منصب الفرد الحاكم المطلق»[15].

لقد أثار جانبُ الأداء في حركات «احتلّوا» كذلك، مشاعر مماثلة. فعلى غرار المنتفضين في التحرير، أقام أولئك في حديقة سانت جيمس في تورنتو أيضًا، كما لاحظتُ في تشرين الأول/أكتوبر 2011، مجتمعًا خلاّقًا وأفقيًا، من المواطنين الملتزمين الذين

---

(12) Derek Gregory, «Tahrir: Politics, Publics, and Performances of Space,» *Middle East Critique*, vol. 22, no. 3 (2013), pp. 235–246.

(13) Jeffery Alexander, *Performative Revolution in Egypt: An Essay in Cultural Power* (New York: Bloomsbury Academic, 2011); Alain Badiou, «Tunisia, Egypt: When an East Wind Sweeps Away the Arrogance of the West,» translated by Anindya Bhattacharyya, *Le Monde*, 18/2/2011, <https://bit.ly/3mIUe7h>; Slavoj Žižek, «For Egypt, This Is the Miracle of Tahrir Square,» *The Guardian*, 10/2/2011, and Helga Tawil-Souri, «Power of Place,» *Middle East Journal of Culture and Communication*, vol. 5 (2012), pp. 86–95.

(14) Farha Ghannam, «The Rise and Decline of a Heterotopic Space: Views from Maidan al-Tahrir,» Jadaliyya (January 2016).

(*) أي مدينة تكره السياسة، كما وصفتها حنة أرندت (Hannah Arendt) (المترجم).

(15) Jeroen Gunning and Ilan Baron, *Why Occupy a Square? People, Protests and Movements in the Egyptian Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 259.

تشاركوا بالمكان، وبالمشاعر والفكر والطعام والمؤانسة. وكان الميدان المحتلّ أشبه بنطاق مطوّق (Enclave) محرَّر، خال من وجود الدولة والمال والجشع. وبهذه الروح، ربّما، قاس معظم المراقبين الإنجاز الفعلي لحركات «احتلوا»، في إدارتها بالذات. ويلفت الانتباه إلى فكرة «كون العمليّة في ذاتها هي الإنجاز» وأن «المستقبل هو في الحاضر»، يَجري التركيز على الطريقة التي اتّبعتها هذه الحركات في قيادة ذاتها - أي الروح الديمقراطيّة الجماعيّة الخالية من البنية الهرميّة[16].

لا شك في أن روح الابتكار والمساواة في حركة الميدان الناشطة، تستحق انتباه المفكّرين ودراستهم. لكن بعيدًا من المدينة الأرنتيّة، حياة الميدان من هذا النوع هي حقيقة على حافّة الشعور (Liminal)، أي نوعٌ من مجتمع مساواة انتقالي، يقع بين الخيال والحقيقة. إن حياة الميدان هذه، الآتية من كرنفالات القرون الوسطى الأوروبيّة المتأخرة، قد وجدت صدى في مفهوم فكتور تيرنر القائل بالـ«كوميونات» (Communitas)(*)، أوسع مما وجدت في الأغورا الأرنتيّة، وفيها مجتمعات أفراد متساوون يقطعون الصلة موقّتًا مع نظم الحياة اليوميّة وبُنى السلطة، من أجل أن يعملوا في دولة ملائمة على حافة الشعور[17] [بين الحقيقة والخيال]. إن هذه هي التشكيلات الاجتماعيّة، في اللحظات الاستثنائيّة التي تميّز الانتفاضات السياسيّة الكبرى، وينبغي ألاّ تُخلَط بما يستطيع الناشطون أو لا يستطيعون عمله في البنى الأوسع والأوضاع الوطنيّة الأعم. وينبغي كذلك ألاّ تقودنا الدلالات إلى الخلط بين التنظيم «الأفقي»، المستخدَم في هذه الميادين، و«الأفقيّة» (Horizontalidad)(**)، التي هي إقامة سلطة شعبيّة في مجتمع ما، لا وضع اليد على سلطة الدولة[18]. في الأرجنتين، كانت «الأفقيّة» ردة فعل عمليًا لدى الشعب العامل، على الأزمة الاقتصاديّة في عامي 2001 - 2002، إذ لما كان الناس قد فقدوا ثقتهم في الدولة، فقد وجدوا حلولهم الذاتيّة بالاستيلاء على المصانع وإقامة إدارة ذاتية فيها، وتشكيل جمعيّات

---

(16) Manuel Castells, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age* (Cambridge, MA: Polity Press, 2012), p.144; Sidney Tarrow, «Why Occupy Wall Street Is Not the Tea Party of the Left,» *Foreign Affairs* (10 October 2011), and Richard F. Day, *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in Newest Social Movements* (London: Pluto Press, 2005).

(*) هي مجتمعات دولة بلا هيكل، حيث المواطنون متساوون (المترجم).

(17) Victor Turner, *The Ritual Process: Structures and Anti-structures* (Chicago, IL: Aldine, 1969).

(**) بُنى اجتماعيّة تنشأ من أجل عدالة توزيع السلطة وإدارتها (المترجم).

(18) John Chalcraft, «Horizontalism in the Egyptian Revolutionary Process,» *Middle East Report*, vol. 262 (2012), pp. 6-11.

مستقلّة، وتولّيهم حكمًا ذاتيًا في الأحياء. لقد نبذوا مركزيّة الدولة، وفضّلوا عليها سياسة التعاطف والتَوادّ لدى الطبقة الشعبيّة[19].

إن مجتمعات المساواة في هذه الميادين، قد تكون مهدًا للحركة الديمقراطيّة، لكن، كما لاحظ البعض، لا يمكن أن يعيش المرء في المهد إلى الأبد[20]. بعبارة أخرى، إن المبالغة في التشديد على مكانيّة هذه «اللحظات الديمقراطيّة» ينبغي ألّا تدفعنا إلى التغاضي عن وقتيّتها ـ أي عن الحقيقة أن السمة المميّزة لهذه اللحظات من الديمقراطيّة والمساواة، هي أنها ذات مهمّة محدَّدة واستثنائيّة، وبينيّة تتوسّط بين الحقيقة والخيال. وكما أنها ترتبط بالمكان، فهي أيضًا نتاج التاريخ. وبنظرة ارتجاعيّة فقط، يمكن أن يستعيد الناشط الذكريات عن «ميدان التحرير المدهش، حيث كانت ثمة أمورٌ كثيرة، وأناسٌ طيّبون ذوو خلق حميد»، لكن «يصدمني كيف أننا نتحوّل من أناس طيّبين جدًا، إلى الأمور الماديّة»[21]. ولعلنا نحتاج إلى أن نأخذ في الحسبان الاقتصاد السياسي والديناميّات البنيويّة من أجل أن نفهم طرائق عمل هذه الأحداث الاجتماعيّة غير المألوفة، ولا سيّما في الأزمنة التاريخيّة. فمن هذا المنطلق فقط يمكننا أن ندرك المنجزات الثوريّة السريعة الذبول، والتعدّيات اليوميّة لأبناء الطبقة الدنيا في حياتهم اليوميّة، حين يواصلون ملاحقة حقوقهم في المدينة، وطلب الرزق فيها. وفي حين يؤكّد الثوريّون وجودهم في الساحات الكبرى، موقتًا فقط، يعتاش كثير من العائلات الفقيرة، من اقتحامها الأماكن في المدينة، لأجل كسب عيشها، أو للمشاركة في الحياة الثقافيّة. فالمكان، في النهاية، غيرُ منفصل عن التاريخ، ولا المكانيّة منفصلة عن الاقتصاد السياسي.

لقد عقّب دافيد هارفي على الانتفاضات العربيّة وحركات «احتلّوا»، واستند في تعقيبه إلى تحليل سياسي اقتصادي متين، لكنه يقصّر عن إلقاء نظرة على التشكيلة الإثنيّة، وهي نظرة ضروريّة جدًا، لفهم كيف يؤدّي تشغيل رأس المال وتكوينه المكاني إلى ظهور متمرّدي المدن الذين يناضلون في أحياء المدينة، أو في ساحاتها. والواقع أن ليس ثمة الكثير من

---

(19) Marina Sitrin, *Everyday Revolutions: Horizontalism and Autonomy in Argentina* (London: Zed Books, 2012).

انظر أيضًا: Avi Lewis and Naomi Klein, The Take, 15 May 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=3-DSu8RPJt8>.

(20) Matt Ford, «A Dictator's Guide to Urban Design,» *Atlantic Monthly* (February 2014).

(21) مقابلة مع عضو في حزب الحق، المنشق عن الإخوان المسلمين، القاهرة، تموز/يوليو 2012.

التمرّد في كتاب هارفي **مدن التمرّد** الذي ظهر عقب الربيع العربي وحركات «احتلّوا». ونظرته تتناول تعدّي رأس المال الهجومي على المدن والجوار، من أجل إخضاع الشعب العامل وتجريده مما يملك. علاوة على هذا، تَتَبع مقابلة هارفي الرفيعةُ الثقافة والجاذبيّة، في مجلّة **جدليّة** الإلكترونيّة (15 تشرين الثاني/نوفمبر 2013) نمطًا مماثلًا من المعالجة في شأن تجريد رأس المال للطبقة العاملة مما تملك. وبالنتيجة، لا نفهم الكثير لمعرفة كيف يردّ سكان المدن المجرّدون مما يملكون، إذا كانوا أصلاً يردّون على ذلك، ولا ما هي علاقة هذه العمليّات بطبيعة الدولة. إن لشكل الدولة (أي ديمقراطيّة ليبراليّة، أو استبداديّة) وزنًا حاسمًا في ما يمكن، أو لا يمكن أن يفعله المجرَّدون مما يملكون، في نضالهم ردًا على تعدّي رأس المال. في الديمقراطيّة الليبراليّة، يمكن للمواطنين، بمقدار أو بآخر، أن يكونوا أحرارًا في التعبئة والتنظيم، لكن نُخَبَهم في ميدان السياسة والأعمال، المنضوية في صُلب النظام، تتطلّب رقابة منهجيّة أكبر (قانونيّة وتقنيّة واجتماعيّة). غير أن النُّظُم القمعيّة، مثل النظام في مصر، التي تشكو ضعف هيمنتها على الأوضاع، قد تتيح بتقصيرها، نشوء حيّز اجتماعي غير نظامي ـ بعلاقات النَّسَب، أو في مجتمعات الأزقّة الخلفيّة، أو مواقع الأعمال غير الرسميّة ـ قد تنشأ فيه نظمٌ بديلة مخالفة لمنطق الدولة. أخيرًا، ما دام هارفي يستخدم عمليًا المدينةَ عدسةً لتفحّص تراكم رأس المال والتجريد من الملكيّة، على نطاق واسع ـ وهو تجريد يعمل متجاوزًا نطاق المدن على المستويين الوطني والدولي ـ فإن نوعيّة «المدني» هنا تبقى غامضة. لا نعلم تمامًا ما هو المدني على الخصوص، في سياسات مراكمة رأس المال، أو أي نوع من المعارضة أو القوّة ـ المختلفة عن الحركات الأوسع نطاقًا ضد الفساد، مثلاً، أو الطغيان، أو التقشّف ـ قد تُنشئ هذه السياسات[22]. في تعقيب لساسكيا ساسن على الانتفاضات العربيّة وحركات «احتلّوا» العالميّة، تعرض الباحثة الاجتماعيّة نقطة مهمّة، هي أن بيئة المدينة ـ أي ازدحام الأشخاص الكثيف، والأماكن والشوارع ـ تعقّد

(22) يلاحظ هارفي أن التمدين الرأسمالي يُخضِع الشعب العامل ويجرّده، وعلى هذا الشعب العامل أن يناضل لقلب هذا النظام الظالم، إذا أراد الانعتاق. ويبدو أن مفهوم لوفيفر «الحق في المدينة» لا يحقق هذه المهمّة. لقد عرض لوفيفر هذا المفهوم على أنه استراتيجيّة ضد طبقة اليسار العاملة الوحدويّة، بوصفها عاملًا للتغيير. عامل التغيير عند لوفيفر ليس فقط البروليتاريا الصناعيّة، بل قطاعات كثيرة من العمال في المدن، من ضمنهم أصحاب الوضع المتقلقل [يستخدم المؤلف في ذلك كلمة Precariat، وهي كلمة مركبة من Precarious أي متقلقل، ومن لاحقة Ariat، المستعارة من كلمة بروليتاريا، المترجم]. إلا أن هارفي ينظر إلى الحق في المدينة، على أنه الاستراتيجيّة لدى رأس المال العالمي. وهكذا يصبح نضال الطبقة العاملة من أجل الحق في المدينة، هنا وهناك، نزعةً «إصلاحيّة». وعلى هذا، يقوم التحرير على أن تحاسِب الطبقة العاملة وتتحدّى رأس المال العالمي الذي يشوّه الحياة في مدننا. انظر: David Harvey, *Rebel Cities* (London: Verso, 2012), chap. 1.

«انتفاء السلطة»؛ وفي الواقع تُمكّن المتمرّدين «المعدومي السلطة» من أن يصنعوا التاريخ، لأن الدول بأعمالها القمعيّة لا تستطيع ببساطة أن تقضي على مدينة وسكانها المتمرّدين[23]. فعلى الرغم من أن نظام الأسد في سورية سوّى مدينة حماة بالأرض، وقتل عشرين ألف شخص للقضاء على الانتفاضة في عام 1982، وعاود الأمر نفسه في درعا وحمص، ثم في حلب، بعدما بدأت الانتفاضات في عام 2011، فإن النقطة التي أشارت إليها ساسن تظل مهمّة[24]. لكن الفكرة تبقى قاصرة عن تفسير كيف تُحوِّل المدنيَّةُ السكّانَ إلى متمرّدين في المقام الأول. واستخدامُها عبارة «street» (الشارع) ـ وهي تختلف عن «plazza» (الساحة) الأوروبيّة المتحوّلة طقسًا ـ في هذه الأحداث، لا يكشف عن أي شيء يشرح كيف يمكن لهذا أن يسهّل التعبئة والتمرّد.

3 ـ المدنيّة والسُّخط

لقد سبق أن ذكرتُ ثلاثة عوامل على الأقل يمكنها أن تجعل من مدينة حديثة ميادين للسُّخط: (1) المشكلات المدنيّة المتعلّقة بالعمليّات والواجبات والمؤهلات المدنيّة التي قد تكون في أصل السُّخط؛ (2) بروز فاعلين مدنيِّين لديهم حاجات ومطالب ورغبات وذاتيّات خاصّة؛ (3) وجود الفضاءات المدنيّة، الماديّة والاجتماعيّة على السواء، التي قد تسهّل التعبئة السياسيّة[25]. تُنشِئ الحياة المدنيّة الحديثة حاجات خاصّة، مثل الحصول على النقد من أجل التبادل، عوضًا من الاعتماد على الثقة والمبادلة بالمثل، كما كان يجري في حياة القرى التقليديّة؛ ويحتاج سكان المدن إلى الانضباط في العمل عوضًا من التمتّع بالمرونة والتدبير الشخصي؛ ويحتاجون إلى أن يتصرّفوا في حياتهم المدنيّة وفقًا لمجموعة معيّنة من العقود، عوض الاتّكال على التفاوض والنظم العرفيّة. إضافة إلى هذا، تنشئ حياة المدن العصريّة بعض الرغبات والمطالب (مثل العمل المأجور والدفع المنتظم للرواتب والنظم الخاصّة للاستهلاك)، لكنها في الوقت نفسه تمنح سكان المدن

---

(23) Saskia Sassen, «The Global Street: The Making of the Political,» *Globalizations*, vol. 8, no. 5 (October 2011), pp. 573–579.

(24) في إشارة إلى انتفاضة درعا، قال مصدر عسكريّ سوري إن هذا «الوضع» سيعالَج بـ«أي وسيلة ضروريّة، حتى لو كان ذلك يعني إحراق المدينة». وأعقب ذلك تفكيك بنية المدينة التحتيّة، مثل الماء والكهرباء وخطوط الهاتف. ورد في: Deen Sharp, «Urbicide and the Arrangement of Violence in Syria,» in: Deen Sharp and Clair Penetta, eds., *Beyond the Square: Urbanism and the Arab Uprisings* (New York: Terreform, 2015), p. 128.

(25) Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), pp. 180–181.

مجموعة من المؤهلات والحقوق، مثل حق الحصول على خدمات مدنيّة ملائمة، كالطرق والمدارس والشرطة، وما يمكن أن تقدّمه المدينة في العموم. وإنه لأمر أساسي أن يوضَع في الحسبان أن هذه الحاجات والخدمات المتوقَّعَة، وكذلك الوعي بها، تتوسَّع عادةً كلما تبدّلت المستويات الاجتماعيّة، أو كلّما تعزّزت القدرة على الحركة أو الاستعلام. فإذا كانت الدول مطالَبَة بتلبية هذه المطالب، لكنها عاجزة عن ذلك أو غير راغبة فيه، أو إذا ارتؤي أنها تنتهك هذه الحقوق، فالمُتَوَقَّع من المدنيّين أن يشعروا بالغضب المعنوي، ويعبّروا عنه للسلطات العامّة.

حين كنتُ أسكن في قرية تقليديّة صغيرة (نحو 250 شخصًا) في ستينيّات القرن العشرين في إيران، أذكر كيف أن والدتي، أسوة بكل النساء الأخريات في القرية، كانت تضطر إلى أن تقصد آبار ماء بعيدة يوميًّا لإحضار مياه الشرب وإعداد الطعام؛ وكان عليها أن تُعِدّ نار الحطب، لتسخين الطعام أو طهيه، وأن تمضي وقتًا طويلاً في غسل الملابس عند جداول الماء القريبة، طول السنة. وحين انتقلت عائلتي أخيرًا إلى طهران، مثل كثير من العائلات الريفيّة المهاجرة في البلاد، من أجل العمل ومدرستي، شعرت أمي بسعادة لا تُصدَّق للمياه الجارية بمجرد فتح الصنبورة، وللحصول على الدفء والضوء، بكبسة زر. كان ذلك تغيّرا هائلاً، وبمثابة تحرير في الواقع. لكن هذه الخدمات صارت بالتدرّج هي حقيقة الحياة المدنيّة في نظر أمي غير المتعلّمة، وبمثابة حقوقها الجديدة. لذا عندما كانت الكهرباء أو المياه تنقطع في الحي، كانت تعبّر عن سخط شديد، مُعربة بسرعة عن غضبها على الحكومة التي تُخفق في أداء واجباتها، ولانتهاكها «حقوقها المدنيّة». أما والدي، وكان سائق حافلة، فكان كثيرًا ما يستشيط غيظًا لعدم جمع النفايات، وعلى الأخص للحُفَر في شوارع المدينة المرصوفة، على الرغم من أنه في السابق كان يعمل بلا شكوى، على الطرق الترابيّة الصعبة في أريافنا. وقد رأيت مثل ردات الفعل هذه لدى كثيرين من أقاربنا المهاجرين، الذين انتهى بهم الأمر إلى العيش في الأحياء الفقيرة المزدحمة في جنوب طهران. وبعد سنوات عديدة، رأيت مثل هذه المواقف عند العائلات الفقيرة في القاهرة، في أحياء دار السلام وعزبة خير الله ورملة بولاق، في نضالهم لتأمين الطاقة وجمع النفايات، أو خدمات الصرف الصحي. إن هذه المسائل، في الواقع ـ الشوارع المبتلاة بالنفايات، وعدم انتظام الإمداد بالماء، أصبحت من العوامل الأساسيّة للمعارضة في القاهرة، مطلقة ما سمّته الصحافة «ثورة العطش»، قبيل قيام الثورة عام 2011. في استطلاع أجري قبل الثورة مباشرة، مع 2956 مصريًا في شأن أحلامهم، أشار الناس بما يشبه الإجماع، إلى الخدمات المدنيّة، ومنها مياه الشرب (42.2 في المئة)، ونظام صرف صحيٍّ أفضل (42.2 في المئة)، أكثر مما

أشاروا إلى حل مشكلة البطالة (36.8 في المئة)[26]. وربما بسبب هذه الحقوق المدنيّة وما يرتبط بها من احتمالات المعارضة، رفض المسؤولون في مصر الاعتراف بمدنيّة الكثير من المجتمعات الحضريّة الكبيرة التي تسكنها عشرة آلاف نسمة، من أجل اقتطاع «الحقوق» التي قد يرتّبها للسكان هذا الاعتراف، من واجبات على الدولة.

في حين تُنشئ المدن لدى سكّانها بعض المطالب والرغبات، فإنها أيضًا توفّر إمكانات هائلة من أجل اجتراح هويّات جماعيّة وشبكات تضامن واتصال وتعبئة. وكلا الحركات الاجتماعيّة واللاحركات تجد بيئة ملائمة للنماء في المدن، لا بسبب عدم الأمان وهشاشة الأحوال التي تسبّبها حياة المدن لسكانها فقط، بل كذلك لأن الفضاءات الحضريّة يمكنها أن تجمع أفراد الطبقة الدنيا معًا، وتُبرز مطالبهم، وتُعزّز شبكات تضامنهم.

من خلال اتصالات خفيّة وآنيّة وغير معلَنة، بين أفراد متفرّقين يدركون ما بينهم من أمور مشتركة، في الفضاءات الحقيقيّة والافتراضيّة، تُمثِل جماعاتٌ مثل الشبان المهمّشين وبياعي الشوارع والنساء الورعات والمهاجرين الإثنيّين، تعاونيّات قد تعمل في النهاية كتلةً واحدةً عندما تحين الفرص. وهكذا، غالبًا ما يُنشِئ الشبّان المتفرّقون هويّات جماعيّةً في المناطق شبه المطوّقة (Enclaves) من أحياء المدينة. ومن كونهم مجرد أفراد في مقتبل العمر، لهم صفات متشابهة، قد يصبحون «شبيبة» ذات كيان جماعي، تمتاز بالوعي بمشاغلهم وقدراتهم المشتركة. إن المدارس وزوايا الشوارع والمقاهي ومراكز التسوّق ومرافق الرياضة والساحات، تجمع المتفرّقين، لكن المتشابهين معًا، بواسطة اتصالات مستترة، فتجعل منهم عاملًا جماعيًّا في سياسات المعارضة داخل المدينة.

تستدعي سياسة المعارضين في الأوضاع الحضريّة ببساطة إلى الأذهان، صورة مواقع مثل التحرير والتقسيم والتغيير، في لحظاتها الثوريّة، حين يواجه المتمرّدون السلطات ويتحَدّون النظام الرسمي. لكن، كما جاء في الفصل السابق، أصبحت المعارضة عاملًا دائمًا في حياة المدن اليوميّة، في مدن مثل القاهرة واسطنبول وصنعاء وطهران؛ إذ إن عددًا كبيرًا من السكان الفقراء، يُضطّر عادةً بحكم الضرورة، في مسعاه اليومي من أجل البقاء، إلى أن يتحَد السلطات ويشوّش على النظام الرسمي، بوتيرة شبه يوميّة. ويواصل بياعو الأرصفة وعمال الأشغال العَرَضيّة والعائلات الفقيرة وأطفال الشوارع والمشرّدون والشبان المنشقّون والنساء، انتهاك الفضاء والنظام العامّين، ويشتبكون مع الشرطة تكرارًا،

(26) تضمّنت الأحلام الأخرى اقتصادًا أفضل (40 في المئة) وخفضًا لأسعار السلع (35.5 في المئة). أجرى الاستطلاع المركز القومي المصري للبحوث الاجتماعيّة والجنائيّة، كما جاء في **المصري اليوم**، 2011/1/18.

بينما يتابعون عملهم لكسب عيشهم، وعقد الصلات الاجتماعيّة، أو الطقوس الثقافيّة. وعندما تتسكّع النساء في الساحات العامّة، ويتلكأ شبان الطبقات الدنيا عند زوايا الشوارع، فإنهم يتحَدّون الحساسيّات العامّة السائدة التي تقرّها في الأغلب السلطات الرسميّة. وفي الإجمال، تمثل هذه الأنواع من المنازعات اليوميّة سياسات الشارع، في الأزمنة العاديّة.

بالطبع، هذه المنازعات اليوميّة لا تغيّر الأنظمة، ولا تطيح الطغاة؛ وهي حتى قد يقال إنها تنمّ عن نوع من الامتثال المتوتر، مع شيء من التأثير، أو لا تأثير البتّة، في بنية السلطة وحياة الفقراء. إلا أنني أؤكد أن هذه الأعمال اليوميّة من التعدّي، بغض النظر عن كونها جانبًا لا مفرّ منه، في الحياة العمليّة وفي عالم ملايين سكان المدن المتواضعين، إنما تؤسّس نظمًا بديلة، ويمكن أن تكون قطبًا جاذبًا لتعبئة سياسيّة أوسع. وتميل أعمال التذمّر من هذا النوع إلى أن تشتد في المدن المقلوب داخلُها خارجها. إنها تجعل من مدن مثل القاهرة واسطنبول وطهران، مدنًا منازَعَة ومشحونة بشدّة، يؤدّي فيها الشارع دور المكان العام المندمج بحياة الناس العاديّين اليوميّة، بينما هم يناضلون من أجل بقائهم. لكن ثمة أكثر من هذا، في الشوارع، وفي كونها أماكن عامّة. فأين يمكن للعاطلين من العمل وربّات البيوت وعمّال الأشغال العرَضيّة، أو المهاجرين ـ الذين هم غير واردين على سجلّات مؤسّسات السلطة ـ أن يعلنوا تذمّرهم سوى في الشوارع؟ ماذا عن أولئك الأطراف الذين فقدوا ثقتهم في فاعلية مؤسّساتهم، مثل النقابات والإدارة الجامعيّة والأحزاب السياسيّة، أو حتى الهيئات «التمثيليّة»؟ إننا نرى أن الطلاب أو العمّال قد يتجاوزون مؤسّساتهم لينضمّوا إلى المواطنين العاديّين للإعراب عن سُخطهم في الشوارع. تمثّل حركات «احتلّوا» وأحداث الميدان في الثورات العربيّة، أبرز الأمثلة على هذا النوع من التعبير السياسي. هنا، لا ينحصر مغزى الشوارع أو الساحات في أنها توفّر مكانًا جغرافيًّا لجمع حشود من الناس لديهم التفكير ذاته؛ إنها كذلك مكان يبدي فيه المحتجّون بحضورهم في الشوارع، علائم التضامن وأعمال الاحتجاج، متجاوزين حلقاتهم القريبة الضيّقة، ليضمّوا إليهم آخرين، من غير معارفهم ومن الأغراب.

عنصر المشاركين من غير المعارف ومن الأغراب، هو عنصر مركزي في سياسات الميدان، لأنه يضفي إحساسًا بحريّة العمل التي تكون من غير ذلك، عرضة للمراقبة الاجتماعيّة.

قد يقلّل عيشنا طول العمر في مدن، من شأن كون الشوارع والساحات الكبرى الصاخبة تمثّل ربما السمة المحدِّدة للحيّز الاجتماعي المدني، أي الشيء المختلف تمامًا عن القرية

التقليديّة. لقد ذكر ريموند وليامز، وهو يكتب عن أواخر القرن التاسع عشر، كيف أن كلاً من الأعمال الأدبيّة، خياليّة كانت أم عن الحياة الحقيقيّة، تمثّل فيها القرية مكانًا «يمكن معرفته» (Knowable)، حيث يعرف السكان دخيلة كل منهم وظاهره في حياتهم[27]. لكن المدينة «غير الممكنة معرفتها» (Unknowable)، بحر البشر، بممارساتها وأساليب عيشها وأصواتها ومشاهدها وأحداثها المتغيّرة، تتداخل في بعضها لتشكّل كلاً اجتماعيًّا كثيفًا، تسيطر فيه الغُفلِيّة (Anonymity) [أي إغفال الهويّة]. كان هذا موضوعًا مألوفًا عند مفكّري علم الاجتماع في أواخر القرن التاسع عشر، مثل فرديناند تونيز (Ferdinand Tönnies) وغيورغ سيمل. لكننا لا نحتاج إلى الرجوع في التاريخ كثيرًا لملاحظة مثل هذا النموذج. ففي الثورة الخضراء في عام 2009 في إيران، امتنع كثيرون من سكّان قريتي الصغيرة عن إبداء تذمّرهم علنًا ضد الحكومة خوفًا من الرقابة، لأنهم كانوا يعرفون بعضهم بعضًا جيدًا؛ وبدلاً من ذلك كانوا يسافرون إلى طهران ليختلطوا بالحشود الكبيرة المُغفَلَة الأسماء. أما مدن الشرق الأوسط اليوم، فهي لا تتميّز بطابع مدني عصري مُغفَل الأسماء، بل تؤوي الكثير من أمثال القرويّين الذين يمكن معرفتهم من مدنيّي الأحياء، حيث يتداخل أمن العِشرة الحميمة (Familiarity) بالإشراف والرقابة الاجتماعيّة. ولذلك ذهب المحتجّون في القاهرة إلى ميدان التحرير، لا بسبب رمزيّته فحسب، بل لينخرطوا في الاحتجاج مُغفَلي الهويّة، فتكون لهم بذلك حريّة العمل التي يضمنها الميدان.

4 ـ تمدين الريف

اقتضت الانتفاضات العربيّة تحشيدًا، لا يقتصر على المدن الكبرى والمناطق الحضريّة فقط، بل يشمل أيضًا المدن الإقليميّة الصغيرة؛ لا في الساحات المركزيّة الحاشدة فحسب، بل كذلك في القرى. لذا فإنه أمر منطقي أن يُسأل، كما سأل البعض، لماذا كانت مدن الأقاليم الصغيرة بؤرة للاحتجاجات الثوريّة[28]. وواضح أن السؤال يفترض سلفًا أن ثمة صورة معيّنة عن المدن الصغيرة على أنها المجتمعات التقليديّة ذات العادات والأعراف والبيئة الإقليميّة التي تنفر افتراضًا من الأعمال الجماعيّة الساعية إلى وضع سياسي ديمقراطي حديث. تستحضر هذه الصورة الثنائيّة المعروفة لدى سيمل وتونيز، القائلة بـ«القرية/المدينة الصغيرة»، في مقابل «المدينة/الحاضرة»، حيث تكون الأولى موطنًا

(27) Raymond Williams, *The Country and the City* (New York: Oxford University Press, 1973), pp. 165-183.

(28) انظر على سبيل المثال: Deen Sharp, «Beware of Small Cities,» Jadaliyya, 6 September 2012.

للمؤسّسات التقليديّة والعائلة الواسعة والجماعة، والعلاقات القائمة على الإجماع، وتكون الثانية مكانًا لغلبة الطابع الكوسموبوليتيّ وجماعات المصالح والفرديّة وإشراف الدولة[29]. غير أن حقيقة مدن الأقاليم في الشرق الأوسط مختلفة جدًا عن نموذج سيمل المستند إلى دراسة المدن الصغيرة في أواخر القرن التاسع عشر. فالمدن التقليديّة والقرى في الشرق الأوسط، مرّت بمخاض تحوّل عميق في العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية؛ إذ شهدت تسليعًا (Commodification) متزايدًا، وانتشارًا للتربية والتعليم العالي ووسائل الاتصال وذهنية المستهلك ووعي الشبيبة والحاجات والفرص الحضريّة.

ليست الحياة في مدن الأقاليم هذه وقراها، مثل مدينة محمّد البوعزيزي، سيدي بوزيد في تونس، حياة ريفيّة وزراعيّة خالصة، كما كانت الحياة في قرية طفولتي، في أواسط إيران؛ ولا يقتصر ساكنوها على المزارعين في مجتمعات ريفيّة تقليديّة بائسة. فالقرويّون يقطنون في مجتمعات ريفيّة «متحضّرة» بتوسّع، ولديهم في الكثير من الأحيان مياه جارية وكهرباء وخطوط هاتف وتلفزيونات ومحال ميكانيك ومخابز وخدمات ومراكز عناية نهاريّة(*)، وطرق مرصوفة، وكذلك مدارس ومصارف وشرطة رسميّة ومكاتب حكوميّة أخرى. وتحدو هؤلاء القرويّين الرغبات والمطالب الاستهلاكيّة على النمط المدني. وتمثّل هذه المجتمعات تشكيلاً جديدًا قائمًا على اقتصاد سياسي هجين. وكان معظم هذه المجتمعات ريفيًا وزراعيًا، لكنها مرّت بعمليّة مكثّفة من التحوّل إلى منطق السوق والتسليع والتراكم ومكننة المستوطنات الزراعيّة على نطاق واسع. وقد يملك القرويّون قطع أرض لزراعة الخضار أو تربية الدجاج أو البقر أو الماعز، لكن فائض إنتاجهم يُرسَل إلى السوق، وعيشهم مرهون بالنقد والعمل المأجور وقروض المصارف ودفع الفواتير (الكهرباء والماء والهاتف) في أوانها. قد يكونون ريفيّين، لكن أولادهم على الأرجح يرتادون المعاهد، ويطّلعون اطّلاعًا جيدًا على الإعلام الجديد، ويسافرون بانتظام إلى المدن الكبرى، ويتكيّفون تمامًا بالثقافة الاستهلاكيّة العالميّة. في سيدي بوزيد التونسيّة مثلاً، جرت المكننة الرأسماليّة الواسعة للمَزارع، مع ترتيب ديون على صغار الملاّكين، ونزع ملكيّتهم، وتحويلهم إلى بروليتاريا. والواقع أن عامل المَزارع، مثل والد محمّد البوعزيزي، كافح على قطعة أرض صغيرة لضمان «الأمن الغذائي». وأدت وفاة الوالد إلى أن أضحت أرضه البالغة مساحتها

(29) Ferdinand Tönnies, *Community and Society* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001), and Georg Simmel, «Metropolis and Mental Life,» in: Georg Simmel, ed., *On Individuality and Social Forms* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971), pp. 324-339.

(*) للاعتناء بأطفال الأمهات العاملات خلال دوامهن (المترجم).

ثلاثة هكتارات، تعتمد على مياه الأمطار، فكانت تنتج ما لا يكاد يكفي لإطعام العائلة. أما العم الذي تزوّج أمه في ما بعد، فحاول إنشاء مشروع مزرعة جديدة باستخدام مياه الري. ولتمويل المشروع، اقترضت العائلة برهن الأرض لدى المصرف، لكنهم عجزوا عن سداد الدين، فوضع المصرف اليد على أرضهم. عندئذ انتقل محمّد الشاب إلى العمل في مزرعة عمّه، لكنه لقي عمليّة نزع الملكيّة السائدة نفسها. عندئذ تحوّل محمّد إلى بيع الفاكهة في الشوارع. واستولت الشرطة على ما يملك هذا المرّة، لأنه لم يكن يحمل تصريحًا بممارسة تلك المهنة[30].

تؤدّي هذه التشكيلات الاجتماعيّة الناشئة، في النهاية، إلى ترك بصماتها على أشكال السخط والممارسة السياسيّة. صحيح أن السكان يرغبون في الحصول على أرض وموارد زراعيّة، لكنهم يمارسون كذلك أعمالاً مأجورة، ويعملون في المجتمعات الريفيّة النازعة إلى التمدّن التي تفضي إلى المعارضة القائمة على أسس المطالب الريفيّة والمدنيّة معًا. في سيدي بوزيد، مثلاً، بحسب ما جاء به الباحث حبيب العايب، كان الفلّاحون يرفضون، سنوات عديدة قبل الثورة، دفع فواتير الكهرباء والماء، أو يمتنعون عن دفعها بانتظام، وبذلك تقلّص دخل خدمات الدولة تقلّصًا ملموسًا. وبطريقة ما، كان المزارعون منخرطين في نوع من اللاحركة، حين كان ألوف منهم، كلٌّ على انفراد، يرفضون الدفع، مع معرفتهم بما كان الآخرون يفعلون. وفي هذه الأثناء، عمدت 150 عائلة إلى الاستيلاء على الأرض، واحتلّت نحو أربعمئة هكتار من أراضي الدولة، قرب مجمّع قابس الكيميائي[31]. وعندما احتلّوا الأرض، لم يكن بوسع قمع النظام الصارم، أن يفعل الكثير لردعهم عن التمسّك بأملاكهم الجديدة. وبالنتيجة، أدت هذه التغيّرات الاجتماعيّة، إلى دمج الأقاليم والريف، في دائرة المجتمع والسياسة الوطنيّين، فحوّلتهما إلى مواطن للمزيد من المعارضة السياسيّة الواسعة[32].

5 ـ الساحات الثائرة

على الرغم من المشاركة الفاعلة لمجتمعات الأقاليم، في الانتفاضات العربيّة، فإن التظاهرات وحدها في المدن الكبرى ـ التي يقطنها ما بين 10 و25 في المئة من سكان

---

(30) انظر الفيلم الوثائقي الممتاز: «قابس لا باس» (2014)، الذي أنتجه وأخرجه حبيب العايب، عن التغيير والحرمان في حياة الريف في تونس.

(31) Ibid.

(32) شهدتْ دمجًا ريفيًا- مدنيًا سياسيًا مشابهًا، في إيران. في ما يخص مصر انظر أيضًا: Lila Abu-Lughod, «Taking Back the Village: Rural Youth in a Moral Revolution,» *Middle East Report*, vol. 272 (Fall 2015), pp. 12–17.

البلاد ـ أدت إلى تغيير النظام، كما في تونس ومصر. ويُعزَى هذا، كما ارتأى البعض، إلى أن المدن الكبرى «تتيح إمكان أن تتجمّع بسرعة تظاهرات هائلة تشل الحياة الإداريّة والسياسيّة في البلاد»[33]. لكن هل تكمن قوّة الساحة في المدينة الكبرى، مثل التحرير أو جادة بورقيبة، في قدرتها على التعطيل؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم تؤدِّ تظاهرات ما بعد الثورة في مصر وتونس إلى إسقاط نظامَي ما بعد الثورة؟ إن التعطيل الفعلي لا ينجم من نوع التظاهرات الشعبيّة هذه؛ إذ يمكن أن تطوّق الحكومات وتعزل من خلال الحواجز أو إعادة تنظيم وجهة السير، بل إنه ينجم عن التظاهرات المؤسّسيّة ـ حين، مثلاً، يُضرب العمّال والموظفون الرسميّون، أو موظّفو المصارف والخدمات. أما قوّة الساحة، فتكمن في أنها مرئيّة، وفي تحدّيها المثابر للسلطات، لأن الساحة تَعرض لكل من الشعب والساسة قوّة المعارضة وضعف النظام. بهذا الأسلوب، تفتح الساحةُ الطريقَ أمام المعارضين المؤسسيّن لبدء تعطيلهم المؤسّسي؛ إنها تقوي المعارضة وتهدّد السلطات، وتجبرها على الرضوخ.

لكن لماذا تحوّل بعض الساحات والشوارع المعيّنة موطنًا لتظاهرات ضخمة؟ لماذا يكون بعض الأماكن أكثر «تمرّدًا» من غيره؟ ما هي خصائصها؟ إن ثمة في الأمر عددًا من العوامل. أولاً، أماكن الانتفاض عادة هي تلك التي تمتاز بصفة رمزيّة، أو معنى تاريخي ـ الأماكن المحاطة بالمكاتب الحكوميّة، أو القصور الرئاسيّة، أو تنطوي على ذكريات نضال. فعاطف سعيد، بتشديده على المغزى التاريخي لميدان التحرير، يربط بين انتفاضة 25 كانون الثاني/ يناير، وحركات الاحتجاج السابقة التي حدثت هنا[34]. لكن بصرف النظر عن رمزيّة المكان، قد تتحوّل البنى الحكوميّة في الساحة إلى أهداف لأعمال الحشد، من أجل التعطيل. ثانيًا، المواقع عادةً، قريبة جدًا من أماكن الأحداث الفكريّة والثقافيّة ـ قريبة من حرم الجامعات والمساجد الكبرى والمكتبات (Bookstores) أو المقاهي الثقافيّة. إنها أماكن قد يرتادها أفراد من البيئة الثقافيّة والجماعات المعارضة وذوو الفكر المستقل، أو جماعات الذين يَحيون أنماطًا بديلة من الحياة. تَسِم هذه الأماكن والمشاهد والأجواء غير المألوفة، تلك الساحات والشوارع، فتجعل منها مناطق شبه مطوّقة في فضاء المدينة الثقافي والسياسي، وتحوّلها إلى ميادين محتملة لأعمال المعارضة. ثالثًا، إنها منطلق شبكات النقل العام ـ نهاية خطوط الحفلات أو سيارات الأجرة أو الترام ـ التي تستطيع نقل حشدٍ كبير متحرّك، وإقامة اتصال بين هذه الساحات المركزيّة، لا إلى باقي المدينة فقط، بل أيضًا

(33) Ellis Goldberg, «The Urban Roots of the Arab Spring,» 20 April 2014, p. 2, <https://bit.ly/3zbRTXi>.

(34) Said, «We Ought to Be Here: Historicizing Space and Mobilization in Tahrir Square».

إلى مدن الأقاليم والقرى. لذلك، سارعت الحكومة المصريّة، كما كان متوقّعًا، إلى وقف تسيير خطوط المترو المارّة عبر ميدان التحرير، في أيام الانتفاضة الثمانية عشر. وردًا على هذا، رُكنت الحافلات الصغيرة، غير الرسميّة في الأغلب، في الشوارع المجاورة، من أجل نقل المتظاهرين، المُقْبلين والمُدْبرين. في هذه المواقع، تقع الأحداث والأخبار، فتُتَبادَل، وتُنشَر متخطِّية الأحياء المجاورة، إلى مواقع ومدن أخرى. وفي أغلب الأحيان، قد يغامر الباحثون عن أخبار الأحداث، ويأتون إلى هذه المواقع. وبسبب الوضع البيئي والاجتماعي في هذه المواقع بالتحديد، فإنها تتحوّل إلى تقاطع طرق، وأماكن يتقابل فيها الغني والفقير، والمواطن العادي والمثقف، والريفي والمدني، والرجال والنساء، ويتجمّعون ويعملون معًا ويتقابلون، وربما يتخالطون. وأخيرًا، هناك العنصر الحاسم في المرونة المكانيّة؛ إذ يمكن للحشد المتحرّك، السريع الحركة، أن يتفرّق بسهولة على عجل في شبكات الطرق والأزقّة المجاورة، والمتاريس ومباني الأعمال والبيوت الخاصّة، حين تشن الشرطة هجومها. ولذلك، فقد تجعل ضفاف الأنهر والجسور الأماكن غير ملائمة للتظاهر.

مثلاً، كانت ساحة تقسيم في اسطنبول مكانًا لتجّمع الحشود، عقودًا من السنين. وقد عقد اليساريّون والنقابيّون احتفال عيد العمّال هناك، على الأقل منذ سبعينيّات القرن الماضي، وقُتل في تلك الاحتفالات عدد من المتظاهرين بالرصاص. ثم أُقفلت الساحة في ما بعد، وشُطِبَت احتفالات أول أيار/ مايو من الروزنامة. لكن حين أعيدت الديمقراطيّة المتعدّدة الأحزاب في تركيا، عادت التجمّعات والتظاهرات إلى الساحة، وكانت واقعة حديقة غيزي هي آخر الأحداث هناك. ومنطقة تقسيم، وهي مستديرة تتلاقى عندها شوارع وأزقّة عديدة، ولا سيّما منتزه الاستقلال بمزيجه الفريد من البوهيميّة والثقافة النخبويّة، تضم كثيرًا من المواقع الثقافيّة ـ كالمقاهي والمكتبات ومَحالّ الموسيقى والحانات. لقد حوّل المثقفون والفنانون والفوضويّون وذوو أنماط الحياة البديلة، هذه المنطقة إلى بؤرة استثنائيّة للثقافة والدعوة غير النظاميّة. وكان النمط العلماني الليبرالي في حي بيوغلو الطليعي هذا، على نقيض تام من الخلقيّة المحافظة التي يرغب نظام حزب العدالة والتنمية في أن يفرضها على الميادين العامة. لكن واقعة حديقة غيزي جمعت المعادين للخط المحافظ لدى الحزب، مع الناشطين العلمانيّين، في مكان واحد للاحتجاج[35]. وتستند الباحثة الاجتماعيّة التركيّة بيرنا تورام إلى نمط عيش مواطني اسطنبول الأتراك، لتُبيِّن كيف أن أماكن مثل غيزي،

---

(35) Heghnar Watenpaugh, «Learning from Taqsim Square: Architecture, State Power, Public Space in Istanbul,» Society of Architectural Historians' Blog, 11 June 2013, <https://bit.ly/3zeiHGE>.

تشجّع على ذهنيّة التضامن والتعاون بين السكّان المنقسمين، في النضال ضد طغيان حزب العدالة والتنمية في أثر انتفاضة حديقة غيزي[36].

لقد أُنشئ ميدان التحرير، وهو مشروع الخديوي إسماعيل «باريس على النيل»، في أواخر القرن التاسع عشر، لكنه لم يبرز بوصفه مكانًا مركزيًّا للتظاهر في العاصمة المصريّة، سوى في أواخر الستينيّات وأوائل السبعينيّات[37]. في سنوات سابقة كان ميدان الأزهر مكانًا للتظاهر المناهض للبريطانيّين، في عامي 1919 ـ 1920؛ وشهد كلٌّ من ميدان الأوبرا وبيت الأمّة وساحة عابدين، تظاهرات معادية للاستعمار، في أثناء الحرب العالميّة الثانية وبعدها. وفي عهد الرئيس عبد الناصر، كانت ساحة عابدين، حيث يقع القصر الجمهوري، ميدانًا طقسيًّا يقف فيه الرئيس على الشرفة ليلقي خطبًا ناريّة للحشد الجماهيري المتحمّس. ومع تغيّر ميدان التحرير المورفولوجي [التَشكُّليّ] السريع في أواخر الستينيّات والسبعينيّات ـ بالمباني الجديدة والجسور ومجلس الشعب والوزارات والفنادق الدوليّة، ومقر جامعة الدول العربيّة والمُجمَّع الحكومي الضخم ومقر رئاسة النقابات والجامعة الأمريكيّة في القاهرة ـ بدأ الميدان يؤدي دورًا مركزيًّا ورمزيًّا بلا منافس. فبعد هذه التبدّلات، شهد الميدان تظاهرات شعبيّة بعد هزيمة عام 1967 في الحرب مع إسرائيل، واضطرابات بسبب إجراءات الرئيس أنور السادات التقشّفيّة، وحركات احتجاج طالبية ضد معاهدة كمب ديفيد للسلام، وحشودًا مؤيّدة للانتفاضة الفلسطينيّة، ومعادية للسياسة الأمريكيّة في الشرق الأوسط. وبعد إنشاء محطات نهاية خطوط الحافلات ومترو القاهرة، ومع شق الشوارع العديدة، وإقامة عدد من الجسور التي تصل الميدان بباقي أحياء المدينة، بما في ذلك حي الزمالك الغني، وحي الجيزة الفقير، تحوّل ميدان التحرير عمليًا إلى قلب القاهرة. وأضحى بعض الشوارع المحيطة به، ولا سيّما كوبري قصر النيل والقصر العيني وشارع الشيخ ريحان، وعلى الأخص شارع محمّد محمود، إلى مركز سياسات الشارع، في أثناء انتفاضة عام 2011 وبعدها. وخلافًا للإسكندريّة التي تمتد على أربعين كلم على ساحل البحر المتوسّط، والتي جعل افتقارُها إلى ساحة مركزيّة اختيار المتظاهرين مكانًا للتجمّع

(36) Berna Turam, *Gaining Freedoms: Claiming Space in Istanbul and Berlin* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2015).

(37) يميل بعض التحليلات إلى النظر إلى تاريخ ميدان التحرير، من زاوية انتفاضة 25 كانون الثاني/يناير، والعودة برمزيّة المكان الخاصّة، إلى عام 1919. ومع أن كتابة تاريخ الصراع في هذه الأماكن تنطوي على قيمة أكيدة، إلا أن الخطر هو في النظرة الجغرافيّة الماديّة إلى الميدان على أنه مكان أساسي للمعارضة، بدلًا من النظر إليه من زاوية تاريخه البيئي والاجتماعي. انظر مثلًا: Ziada, «What Brings Them There? Reflections on the Persistent Symbolism of Tahrir Square».

والانتهاء إليه بتظاهراتهم، أمراً صعبًا، اجتذب ميدان التحرير في القاهرة المحتجّين حتى من مدن الأقاليم[38]. ومثل ساحة الثورة في طهران، وتقسيم في اسطنبول، فإن ميدان التحرير في القاهرة هو عقدة وصل أيضًا بين الأغنياء والفقراء، وبين المنغلقين فكريًّا والكوسموبوليتيّين، والعلمانيّين والمتديّنين، وأهل البلد والأجانب، وعلى الأخص، بين النازحين من الأقاليم الذين يَسِمون هذه المواقع المتاحة، بِسِمة مواقع الاحتجاج الجماعيّ.

6 ـ الساحة المضادّة

تشاء سخرية الزمان، في مجال سياسات المواقع، أن هذه الساحات والجادّات الواسعة التي أوحت بإنشائها أفكارُ البارون هَوسمان (Baron Haussmann)، كانت ترمي في الأصل، ضمن أغراض أخرى، إلى الحيلولة دون الاضطرابات والثورات، لكنها أدّت المهمّة المضادّة. ففي الخمسينيّات والستينيّات من القرن التاسع عشر، أعاد هَوسمان تصميم بيئة باريس التقليديّة، بتحديث بنيتها التحتيّة. لكن كان أحد العوامل الأساسيّة في الهندسة الاجتماعيّة، «ضبط» الأحياء المركزيّة المتمرّدة، حيث وقعت سبع حركات تمرّد وعصيان مسلّح، بين عامي 1830 و1848، وذلك بتدمير شوارعها وأزقّتها المتعرّجة والضيّقة (بين متر وخمسة أمتار عرضًا)، ليستبدل بها جادات وساحات وحدائقَ عريضةً جدًا. كان هذا التصميم المدني يرمي إلى جعل الأحياء الفقيرة المُعتمة، أماكن قابلة للمراقبة؛ وإلى تسهيل حركة السير وتنقّل الشرطة في تلك المناطق، وكشفها المحتجّين المحتمَلين، وإعاقة بناء المتاريس. وعلى الرغم من أن فكرة هَوسمان في موضوع الرقابة المكانيّة، لم تفعل سوى نقل المشكلة الأمنيّة من موقع حضريّ إلى آخر[39]، فإنها خلّفت ميراثًا باقيًا، عن أساليب السيطرة على الأمكنة في مدن اليوم الكبرى.

لكن لماذا تَجَسّد الاضطراب الثوري في الشرق الأوسط في تلك الساحات والجادّات الحديثة نفسها (أُنشئت ساحات القاهرة على صورة ساحات باريس، وأما جادة بورقيبة فأنشأها المستعمرون الفرنسيّون) التي كان يُفترَض في خطة هَوسمان أن تحبط الثورات؟ لقد اعتُمِدت خطة هَوسمان في زمن كان التمرّد وإقامة المتاريس، من الوسائل الأساسيّة للعصيان المدني؛ وكان ذلك قبل عصر رجحان أسلوب التظاهر الجماهيري الذي يحتاج إلى ساحات وشوارع مفتوحة شاسعة، من أجل النجاح، والتحوّل إلى قوّة سياسيّة. والشوارع العريضة والساحات

(38) Youssef El Shazli, «A Geography of Revolt in Alexandria, Egypt's Second Capital,» Metro Politics, 23 February 2016, <http://www.metropolitiques.eu/A-Geography-of-Revolt-in.html>.

(39) Harvey, *Rebel Cities*, pp. 16-17.

المفتوحة تسهّل حركة الشرطة ومناورتها، كما اعتقد هَوسمان، لكنها أيضًا تسهّل تجمّع الحشود الكثيرة وتؤويها في مكان واحد. ففي القاهرة وتونس واسطنبول وصنعاء، استخدم المتظاهرون الدوّار الهَوسمانيّ بالتحديد بسبب مركزيّته ورمزيّته وسهولة الحركة فيه، وقبل كل شيء، انفتاحه ومساحته ـ فهو مكان يتّسع لعدد هائل من البشر. لقد أظهرت هذه الساحات الشاسعة قوّة الشارع الكبيرة. لكن هذه المدن العربيّة ذاتها، أبدت كذلك حياة شوارع نابضة، لأنها، إضافة إلى ثقافتها الحضريّة، تحوّلت إلى مدن مقلوب داخلُها خارجَها. لقد خرج الناس إلى شوارع المدينة، للعمل والمشي والجلوس والسواقة والتسكّع والصلاة والتبادل الاجتماعي والحضور، محبِطين بذلك عمليًا أي حظر رسمي أو منع تجوال. كان قانون الرئيس مبارك للطوارئ في عام 1981، موجّهًا، على الخصوص، ضدّ التجمهر العام، لكنه أخفق في تفكيك الحضور العام للألوف الذين كانوا يمارسون حياتهم اليوميّة في مراكز المدينة[40]. وكثيرًا ما عصت النساء القيود الرسميّة؛ ولطالما استفدن من حرمتهن الأموميّة بصفتهن قائمات على خدمة الأطفال والمرضى والشيوخ وحمايتهم، من أجل المرور بين الدبّابات والعربات المصفّحة، لأداء حاجاتهن اليوميّة. وحتى في ذروة حركات التمرّد، لم يستطع أي نظام عربي أن يفرض منع التجوال، ولا سيّما في أيام الجمعة، يوم العطلة الأسبوعيّة عند المسلمين، حين كانت جموع كبيرة من الناس تسارع إلى المساجد والشوارع المحيطة بها، لحضور صلاة جامعة، ثم بلا تردُّد، للمشاركة في تجمعات الاحتجاج في الساحات. وهكذا، حوّل المحتجّون في الانتفاضات العربيّة، بفعل وفرة عددهم والحماية المكانيّة التي حظوا بها ـ مثل إمكان الانسحاب والاستراحة في الشوارع أو المحال أو المنازل المجاورة ـ هذه الشوارع والساحات العاديّة إلى أماكن غير عاديّة ذات صفة سياسيّة، أجبرت السلطات على اللجوء إلى استراتيجيّات مختلفة مضادّة للساحات. وراوحت هذه الاستراتيجيات من تفريق الجموع بالعنف وقفل الطرق وإقامة الحواجز، إلى تشويه وضع الساحات المادي والرمزي، أو تغيير تصميمها الحضري تمامًا.

في الرياض مثلًا، أحدث الربيع العربي ابتهاجًا شديدًا لدى الشبيبة المعارضة، وسبّب

---

(40) بعد ظهور حركات «احتلّوا» في الولايات المتّحدة، أقر الكونغرس الأمريكي الذي اعتبر تلك الحركات أوسع الأحداث في سياسات الشارع في البلاد، قانونًا يقيّد حركات الاحتجاج العام. ونص قانون مجلس النوّاب 347 (HR347) على أن التظاهر جريمة اتّحاديّة تصل عقوبتها إلى عشر سنين، إذا كان هذا التظاهر احتجاجًا «عن سابق معرفة»، في جوار مقر للاستخبارات السريّة في أي مكان، أكان مقرًا دائمًا أم متحرّكًا، مثلًا في أحداث عامة، مثل رياضة السوبر بول، أو تجمّعات الحملات الانتخابيّة، أو اجتماعات البنك الدولي. أهم من ذلك، جرّم القانون الاحتجاجات التي «تعرقل أو تعطّل العمل المنتظم للحكومة أو المهمات الرسميّة». ولم يحدّد القانون كلمة «تعرقل». انظر: Paul Samakow, «««Anti-Occupy» Law Ends Americans «Right to Protest,»»» *Washington Times*, 1/8/2012.

الكثير من الهلع لدى النُّخب السعوديّة الحاكمة؛ لكنْ، خلافًا لما جرى في وسائط التواصل الاجتماعي، أو في المناطق الشرقيّة ذات الكثرة الشيعيّة، خصوصًا القطيف، لم تشهد الرياض اضطرابًا في الشوارع. خالد الجُهَني وحده احتجّ في مكان عام، حين أُعلِن «يوم الغضب». ويقبع هذا المحتجّ الذي اكتسب السمة الرمزيّة، في السجن، وقيل إن منظّم ذلك اليوم قد قُتل بالرصاص قبل حدوث الاحتجاج. صحيح أن النظام السعودي سارع إلى تجريم التظاهر في الشارع، على أنه «مخالف للشريعة الإسلاميّة ولقيمنا الاجتماعيّة»، بينما وزّع مكافآت تبلغ ستة وثلاثين مليار دولار أمريكي (بشكل قروض إسكانيّة من غير فوائد، ومساعدات للعاطلين من العمل، وإعفاءات من الدين، ومنح للطلاب)، حتى يَلزَم المواطنون منازلهم. لكن التشكيلة المكانيّة في الرياض نفسها، أحبطت احتمال الاحتجاج في الشوارع. وحتى لو كانت الرياض مختلفة عن بيونغ يانغ، عاصمة كوريا الشماليّة، بجادّاتها الشاسعة ذات المسارب العشرين المضادّة للجمهور (Antipublic)، وساحاتها الهائلة، فإن العاصمة السعوديّة لا توفّر الكثير من المساحات العامّة ذات السمة الاجتماعيّة. وتتيح الشرايين العريضة في هذا التمدّد الحضري اللامركزي، تدفقًا سريعًا للسيارات، لكنها قلّما تتيح إمكانات للأفراد الذين يريدون التنزّه أو تمضية الوقت أو التحرّك في الجوار، على الأرصفة. وأحياء المدينة ذات المنازل المسوّرة والباحات المسيَّجة، تعزز طابع العزلة وتطمس إمكان العيش الاجتماعي والحركة خارج البيوت. وغالبًا ما تكون الشوارع المركزيّة خالية من المارّة، إلى درجة أن أي تجمع عام صغير قد يبدو خارج المألوف، ومشبوهًا. وأما الحياة خارج البيوت، فمحصورة إما في حي البطحاء التقليدي الذي يعج بالحياة، وتسكنه كثرة من المهاجرين الآسيويّين الجنوبيّين العمال والتجّار، أو في «المولات»، مراكز التسوّق الضخمة والمقفلة التي يحرسها على الدوام رجال الأمن وشرطة الأخلاق. وجاء في بعض التقارير أن أعمال احتجاج قليلة حدثت في مراكز التسوّق هذه، لكنها كانت معزولة، كما يُتوقَّع، ولذا قُمِعَت بسرعة.

كان النظام في سورية، بعدما شاهد أحداث تونس ومصر، مصمّمًا على منع أي أمر من الحدوث، شبيه بما جرى في ميدان التحرير. وبعد 18 نيسان/أبريل 2011، حين استولى الثوار على الساحة الكبرى في حمص، لرفع اللافتات وأقامة الخيام للاعتصام فيها، سرعان ما طوّقت قوى الأمن الساحة، وفتحت النار، فقتلت نحو مئتي شخص، بحسب أرقام المعارضة. وعلى الرغم من أن المتظاهرين ملأوا الساحات المركزيّة في دوما والزبداني ودرعا، فإنهم أدركوا أن شراسة النظام غير المألوفة لن تسمح بميدان تحرير سوري. ولربما كان عدم ظهور «تحرير» في دمشق وحلب، سببًا في إحباط الثورة، غير أن الحجّة القائلة إن الثقافة الدينيّة والإثنيّة لدى النازحين الريفيّين في هاتين المدينتين، أدّت إلى نزع الطابع

الحضري وإلى عسكرة الثورة، هذه الحجة قد تحتاج إلى النظر في الاحتجاجات السلميّة التي حدثت في مجتمعات الكثير من الأقاليم[41]. في ساحة الشهداء (المنصورة) في صنعاء، دمّرت الشرطة رموز الانتفاضة، مثل اللوحة الكبيرة التي حملت صور الذين قتلهم النظام. وأما ميدان صنعاء، وهو مكان شعبي عند الفقراء، فقد واجه مصيرًا شبيهًا حين دمّرت قوات الأمن كل ما أنشأه الثوار. أما في البحرين، فكان الوضع أشد دراماتيكيّة؛ إذ إن الحكّام أعادوا الاستيلاء على دوّار اللؤلؤة، ميدان «تحرير» المنامة، في آذار/مارس 2011؛ وجرفوا المكان بعشبه، وسوّوا النصب بالأرض، لمحو أي معنى رآه فيه المحتجّون.

في مصر، أشار ضابط شرطة متقاعد، معارض للنظام، إلى منظمي الاحتجاج بألّا ينزلوا إلى ميدان التحرير مباشرة في 25 كانون الثاني/يناير، بل أن يحتشدوا ثم يسيروا أولاً في خمسة أحياء مختلفة، مثل بولاق وإمبابة، ثم بعدئذ فقط أن يتقدّموا إلى ميدان التحرير. وقد أصبح كرّاسُه دليلاً لإحباط وتضليل الأساليب المعتادة التي تتّبعها الشرطة للسيطرة على الميدان[42]. وفي أيام الانتفاضة الثمانية عشر، فشلت جميع محاولات النظام لفضّ التجمّع السياسي في التحرير ـ بما في ذلك الهجمات العنيفة التي شنّها الرعاع على ظهور الجمال والخيل، في موقعة يوم الجمل؛ لكن مع استمرار النشاط السياسي في الشوارع بلا هوادة، في سنوات ما بعد الثورة، بدأ الحكّام (العسكريّون) الجدد يتّبعون خططهم الخاصّة المضادة للساحة. فأقفلوا أولاً عددًا من الشوارع الرئيسة المتقاطعة المؤدية إلى التحرير، بوضع كتل إسمنتيّة ضخمة؛ وقد ألهمت هذه الحواجز بعض الفنانين ليخطّوا عليها أهم جداريّات الثورة التي لا تُنسَى. وذهبت أدراج الرياح محاولات مؤيّدي مبارك المعادين للثورة، لتحويل ساحة مصطفى محمود في حي المهندسين، وساحة العبّاسيّة في هليوبوليس، إلى أماكن منافسة للتحرير. لكن السلطات العسكريّة مضت قدُمًا في الحطّ من مكانة التحرير كمستقرّ للانتفاضة، من خلال الإهمال، وذلك بترك الميدان يمتلئ بالقمامة، وركام البناء ـ ثم في ما بعد، في عهد الفريق السيسي، من خلال أعمال التدخل المعماريّة الجديدة. فـ«نُصب الثورة» الجديد الكئيب غير المثير للإعجاب الذي أنشئ في ميدان التحرير في عهد الفريق السيسي، مباشرة بعد الاستيلاء العسكري على الحكم، يمثّل تمامًا صورة الميدان، التي تتمنّى الثورة المضادّة أن (لا) تَعْلَق في الذاكرة. لقد أضحى النُّصب على الفور، هدفًا لتحريب الثوار الذين رأوا فيه إهانة لثورتهم.

ظلّ النصب قائمًا بضعة أشهر فقط، قبل أن يُستبدَل به عَلَمٌ مصريٌّ على سارية عالية

(41) Isam al-Khafaja, «De-urbanizing the Syrian Revolt,» Arab Reform Initiative (March 2016).

(42) مقابلة مع مراقب مغفَل الاسم، القاهرة، أيار/مايو 2015.

جدًا إلى حد مُفرط (أعلى من مبنى المُجمَّع المجاور)، وهو عَلَم يَنمّ عن السلطة العسكريّة، أكثر مما ينمّ عن ذكرى للثورة. وكانت مشاريع إعادة التشكيل الكاملة المشوّشة في التحرير، نقيضًا للأيام التي أعقبت سقوط مبارك، حين استدار اهتمام الثوار نحو «مدينتهم» ونحو ميدان التحرير المحبَّب وتنظيفه، وكأنهم يردّون جميل المدينة لاحتضانها ومعاناتها وإمدادها ثورتهم. وكان تحرّكهم هذا أيضًا، إشارة إلى إقفال فصل في ملحمة الثورة، وسياسات الشارع الممتازة فيها، غير مدركين أن سياسات الميدان سوف تتواصل بلا توقّف، وأنها سوف تبلغ الذروة في 30 حزيران/يونيو 2013، يوم التمرّد على الرئيس الإسلامي محمّد مرسي.

لم يكن مفاجئًا أن حكومة الرئيس السيسي في عام 2014، وقد أقلقها «الازدحام»، طرحت فكرة نقل العاصمة بكل مؤسّسات الدولة، إلى مدينة جديدة في الصحراء، تكلفتها خمسة وأربعون مليار دولار أمريكي. وكان يرمي تصميم المدينة الأساسي، بتمويل من الإمارات العربيّة المتّحدة، إلى بناء مدينة أشبه في تكوينها بمدن الخليج، لكن من دون ساحات عامة وميادين مركزيّة، على ما يبدو. وليس نقلُ المدينة على هذا النحو، خوفًا من ثورة فيها، أمرًا جديدًا. فالطغمة العسكريّة الحاكمة في بورما (ميانمار) نقلت الحكومة من يانغون، التي يقطنها خمسة ملايين نسمة، إلى نايْ بْيِي تاو (Nay Pyi Taw)، العاصمة الجديدة، حيث كان السكان يعيشون في عزلة داخل مدينة جادّاتها واسعة جدًا، وليست فيها ساحة عامّة. وفي عام 2007، حين نشبت «ثورة الزعفران» في أنحاء بورما كلها، ظلّت نايْ بْيِي تاو هادئة[43]. وعلى هذا النسق، خطط الرئيس الإيراني أحمدي نجاد، مباشرة بعد الثورة الخضراء في عام 2009، لإعادة إسكان نصف سكان طهران وجامعاتها في مدن مختلفة، من أجل حمايتهم من «زلزال وشيك»، لكن غرضه كان إضعاف احتمال قيام ثورة مدنيّة[44]. ونجح الجنرال فرانكو، الإسباني، في نقل جامعة برشلونة التي كانت معقلاً لسياسات الشارع المناهضة للفاشيّة إلى موقع آخر، غير أن خطط كل من الرئيس أحمدي نجاد والفريق السيسي، واجهت مصاعب جمّة لفداحة أكلافها الاجتماعيّة والاقتصاديّة.

---

(43) Matt Ford, «A Dictator's Guide to Urban Design,» *Atlantic Monthly* (December 2014).

(44) بحسب أقوال نائب الرئيس الإيراني لشؤون التنمية والموارد البشريّة: «كانت المناقشات لنقل السكان من طهران جديّة. ففي الفتنة الأخيرة [الانتفاضة الخضراء، 2009]، لم يحدث شيء في الأقاليم. لكن في طهران، على الرغم من أن الذين صوّتوا للسيد مير حسين موسوي، كانوا مليونين من أصل أربعين مليونًا، فإنهم سببوا اضطرابًا في كل أنحاء البلاد، ثمانية أشهر». وأضاف أن الحكومة منحت أربعة أشهر للمؤسسات المختلفة، كي تنقل ما يصل إلى 40 في المئة من موظفيها من طهران. انظر: BBC Persian, 17 Aban 1389/2010, cited in: M. Raha, «Kouch-e Ejbari-ye Jam'iyyat: Tarfand-e Digari Baray-e Rouya-rouii baa Jonbesh-e Sabz,» *Iran Emrooz*, 13/11/ 2010.

الصورة الرقم (6 ـ 1)

علم التحرير



صورة التقطها المؤلف.

الواضح أن سياسات الميدان في الأزمنة الثوريّة تمثّل أهمّ أعمال سياسيّة يقوم بها الناس العاديّون ـ أولئك الذين يفتقرون إلى السلطة المؤسّسيّة، المُبعَدون من مراكز السلطة، أو الذين فقدوا ثقتهم في جدوى السياسات المؤسّسيّة، بما في ذلك الديمقراطيّة الليبراليّة. في هذه الوقائع الاستثنائيّة، يصبح الثوار أسياد الشارع، لا لأجل مجابهة السلطات فقط، بل أيضًا لأجل أن يستشعروا لحظات من ديمقراطيّة القاعدة الشعبيّة الفريدة، ونظام المساواة.

إنهم يجترحون مجتمعًا انتقاليًا [بين الحقيقة والخيال] في الميادين المدنيّة، ويتصرّفون كأنهم يعيشون «المستقبل في الحاضر». لكن سياسات الشارع في الأزمنة الثوريّة، تبدي حدودها المقيّدة، حين تصل الأحداث الاستثنائيّة إلى نهايتها، وحين يتوق الناس العاديّون إلى الحياة الطبيعيّة، متوقّعين الحصول على مكافآت للجهود التي بذلوها في المعارك الثوريّة، وحين يصبح إصلاح المؤسّسات أو بناؤها ضروريًا. وهذا يعني أن الالتزام السياسي والتعبئة لا يمكنهما أن يمكثا فقط على الساحات الكبرى وقتًا طويلاً، بل عليهما أن يتكيّفا بحياة الناس العاديّين اليوميّة، في الأزقّة الخلفيّة والأحياء والمنازل وأماكن العمل والمدارس والقرى. إن الطرائق التي تثمر بها الحركات الثوريّة والأفكار والاستراتيجيّات التي تأتي بها، غالبًا ما تؤثر في شكل التعبئة خارج الشوارع.

الفصل السابع

ربيع المفاجأة(*)

كيف نضج الربيع العربي، حين كانت قلّةٌ فقط تشكّ في قدرة النُّظُم العربيّة على الثبات، وفي «متانتها الاستبداديّة»؟ فمعروف على نطاق واسع أن ما من أحد تقريبًا توقّع حدوث الثورات العربيّة، ولا حتى أولئك الذين كانت مهمتهم مراقبة مثل هذا الأحداث. فوكالات الاستخبار والمؤسّسات السياسيّة ومراكز البحوث قد أُخِذَت على حين غرّة، كما قيل، أمام الأحداث الجسام التي بدأت في تونس ومصر، ثم انتشرت كالنار في الهشيم عبر المنطقة. وحتى بدا أن أجهزة الاستخبارات الأمريكيّة، كانت على ثقة من أن نظام مبارك آمن كفاية، ولا يمكن أن تطيحه حفنة من المتظاهرين «المعهودين» الذين كانوا يظهرون في شوارع القاهرة بين فينة وفينة[1]. كذلك كانت حال دراسة أدبيّات أبحاث الشرق الأوسط المعروفة جيدًا في العقد الماضي التي يقودها الباحث في العلوم السياسيّة غريغوري غوز، والتي أفادت أن ما من باحث في علم الاجتماع كان باستطاعته أن يتكهّن منهجيًّا بما حدث[2]. وربما كان الأنصار [أنصار الثورة ـ المترجم]، أكثر من أي أشخاص آخرين، هم الذين أعربوا عن عدم تصديقهم ما شهدوه في شوارع الغضب. كم كانت الثورات العربيّة مفاجئة؟

(*) تستند أجزاء هذا الفصل إلى: Asef Bayat, «Arab Spring and Its Surprises,» *Development and Change*, vol. 44, no. 2 (April 2013), pp. 587–601.

(1) Richard Norton-Taylor, «Why Do Revolutions Such as Tunisia's Come by Surprise?,» *The Guardian*, 1/2/2011.

أفاد نائب مدير وكالة الاستخبارات الأمريكية السابق مايكل موريل صراحة، بأن وكالات الاستخبارات الأمريكية «فشلت» في توقّع ما حدث في العالم العربي. انظر: Michael Morell, *The Great War of Our Time* (New York: Twelve Books, 2015), p. 179.

(2) F. Gregory Gause III, «Why Middle East Studies Missed the Arab Spring: The Myth of Authoritarian Stability,» *Foreign Affairs*, vol. 90, no. 4 (July– August 2011).

إنني أرى أن المفاجأة كانت في حدوثها غير المتوقَّع، أقل مما كانت في طابعها الخاص ـ التكوين الأيديولوجي، والرؤية الاستراتيجيّة، والمسارات السياسيّة. وتحدث الثورات فجأة على الدوام، لكن عند البعض، يتوازى عدم التصديق مع إحساس غامض بالترقُّب ـ وهو ليس ترقّبًا بمعنى التوقُّع المنهجي، بل بمعنى الإحساس العام بأن الأمور لا يمكن أن تستمر على هذا النحو. وهذا الفصل يشرح كيف انطلقت الثورات العربيّة، على الرغم من متانة النُّظُم الظاهرة. ففيما كان يبدو أن الأنظمة تحكم المجتمع بيد من حديد، كانت قطاعات واسعة من المواطنين العرب، قد أنشأت سرًا، في ظل نظام الحكم ذاته، حقائقها الخاصّة. وحين انضمّت هذه القطاعات المتواضعة بجماهيرها الواسعة إلى المعارضة السياسيّة، حدث اختراق ثوري. ومع ذلك، وخلافًا للتوقّعات، لم تَسِر الثورات في مسار إسلامي، ولا اعتمدت النظرة الليبراليّة؛ فمسارها ونظرتها كانا مزيجًا من الإلماعات النازعة نحو التوجّه المابعد إسلامي.

1 ـ كل الثورات مفاجئة

الواضح أن الثورات العربيّة كانت مفاجئة، لكن، بمعنى ما، كل ثورة هي مفاجأة، مهما كان اقتناع أنصارها أو المراقبين بأنها سوف تحدث. لقد كتب ألكسيس دو توكفيل، عبارته الشهيرة، أن الثورة الفرنسيّة أخذت الجميع على حين غرّة، ورأى أن الحدث كان مفاجئًا، على الرغم من اعتقاده أنه «كان لا بدّ منه»[3]. وحتى الاستراتيجي الثوري، فلاديمير لينين الذي كان منهمكًا سنوات في التحضير، أسرَّ إلى سامعيه، قبل ثورة شباط/فبراير الروسيّة، بأنه لن يعيش ليرى الثورة الروسيّة الكبرى. ولا كان البولشفيك والمنشفيك والمراقبون الأجانب يتوقّعون سقوط القيصر[4]. وكانت الآراء في شأن الثورة الإيرانيّة في عام 1979 على هذا النمط. فقبل أشهر قليلة من سقوط الشاه، أعلن الرئيس[الأمريكي جيمي] كارتر في مأدبة في طهران، أن إيران، استنادًا إلى تقييم وكالة الاستخبارات المركزيّة (CIA)، كانت «جزيرة استقرار» في منطقة مضطربة. وفي عام 1970، أعرب آية الله الخميني عن أن إطاحة الملكيّة الإيرانيّة قد تستغرق قرنين من السنين؛ وحتى في عام 1978، كان لا يزال يشكّ في أن الشاه قد يتخلّى عن السلطة[5].

(3) Alexis de Tocqueville, *The French Revolution and the Old Regime* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), pp. 11–12.

(4) Leonard Shapiro, *The Russian Revolutions of 1917: The Origins of Modern Communism* (New York: Basic Books, 1984), pp. 19 and 39.

(5) Shaul Bakhash, *The Reign of Ayatollahs* (New York: Basic Books, 1984).

وأذكر أن رفاقي الثوريّين، وأنا، دُهِشنا تمامًا بتطوّر أحداث الثورة الإيرانيّة، على الرغم من أننا لم نتخلَّ يومًا عن اقتناعنا الغائي (Teleological)(*) بأن «التاريخ إلى جانبنا». ولا تبدو ثورات عام 1989 في شرق أوروبا مختلفة كثيرًا. فخمسة في المئة فقط من الألمان الشرقيّين كانوا يتوقّعون ثورة، قبل حدوثها بعام. وكانت كثرة غالبة من الألمان لا تصدّق ما يجري[6]. وعبّر الناس عن مشاعر شبيهة حين انهار الاتّحاد السوفياتي في عام 1989. وأدهشت الانتفاضتان في تونس ومصر أشد أنصار الثورة اقتناعًا، ولا سيّما حين كانوا لا يزالون في مرحلة التفكير أو التنظيم بثورات على أي نحو منهجي[7].

إذًا، لمَ المفاجأة؟ يرى الباحث الاقتصادي تيمور كوران أن الثورات تحدث فجأة، لأن المواطنين المعارضين لا يُعربون عن سُخطهم علنًا. لذا تبقى المعارضة خبيئة عن أعين الخصوم والمراقبين الذين يظنّون عندئذ أن الأوضاع مستقرّة. لكن حين تُشعِل حادثة ما شرارة الاحتجاج، يستجمع المعارضون المختبئون قواهم، للقيام بحركة احتجاج علنيّة ضخمة قد تفكّك أنظمة الاستبداد[8]. إن هذا الرأي مهمّ، لكنه يثير أسئلة؛ إذ، ماذا يحدث حين يعرب الناس عن مواقفهم، بدلاً من أن يكتموا شكاواهم؟ وهل تؤدّي أي معارضة بالضرورة إلى عمل سياسي، فإذا كان الأمر كذلك، ففي أي ظروف[9]؟ في تجربتي الخاصة، حين أقمتُ وعملتُ في كل من إيران ومصر، قبيل ثورتيهما، لا يسعني سوى ملاحظة أن الناس كانوا يتذمّرون علنًا في شأن عدد من الأمور ـ من غلاء الأسعار وقطع الكهرباء، إلى فظاظة الشرطة وازدحام الطرق ـ وكانوا في معظم الحالات يلومون الحكومة على هذه المساوئ. في عهد حكم بن علي البوليسي، كانت يسرى، وهي امرأة عاملة من المنستير، «تشكو بغضب سلوك الطغاة المحليّين البغيض، تجاه المسافرين معها» في أثناء «سفرها

(*) الأمور الغائيّة هي تلك التي يُعتقَد أنها تسير بثبات نحو غاية معيّنة (المترجم).

(6) ورد في: YueChim Richard, «On the Surprise Elements of Revolution: Why Tunisia and Egypt?,» 4 March 2011, <http://www.wangyujian.com/?p=650&lang=en>.

(7) مقابلات مع عدد من المشاركين في ثورتي تونس ومصر، في عامي 2011 و2012.

(8) Timur Kuran, «Sparks and Prairie Fires: A Theory of Un-anticipated Political Revolutions,» *Public Choice*, vol. 61 (1989), pp. 41-74.

(9) يشير تحليل تشارلز كورزمان الدقيق للثورة الإيرانيّة في عام 1979 بوضوح، إلى أن تقدير الناس، على أساس الديناميّات البنيويّة والاقتصاديّة والثقافيّة، للّحظة التي ينضمّون فيها إلى حركة الاحتجاج، أو تفهيمهم لـ«قابليّة التغيير»، هي أمورٌ أساسيّة في صنع الثورات. ولما كان صعبًا جدًا تحديد متى تبرز مثل هذه التقديرات، وعند مَن مِن الناس، فإنه يصبح متعذّرًا تقريبًا التكهّن بالثورة. انظر: Charles Kurzman, *The Unthinkable Revolution in Iran* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005).

لعملها من العاصمة وإليها، كل يوم بين الإثنين والجمعة»[10]. والواقع أن ممارسة «الشكوى العلنيّة»، أو التنفيس عن الشكوى والتذمّر في الأماكن العامّة، هو أمر بارز من مظاهر الثقافة العامة في الشرق الأوسط، وعامل مركزيّ في تكوين الرأي العام؛ فهو مكوِّنٌ مهم مما وصفتُه على أنه «الشارع السياسي» ـ أي المشاعر الجماعيّة والأحاسيس المشتركة والآراء العامّة لدى الناس العاديّين في أحاديثهم اليوميّة وسخريتهم وأعمالهم التي يُبدونها عَرَضًا في الأماكن العامّة داخل المدن، في سيارات الأجرة والحافلات والحوانيت والشوارع الرئيسة والأزقّة الخلفيّة، أو يعربون عنها عمدًا في التظاهرات الشعبيّة[11]. وسواء أكانت النظُم الاستبداديّة والنُّخب السياسيّة قادرة على سماع تلك الأصوات المتذمّرة أم راغبة في سماعها، فتلك مسألة مطروحة للنقاش. لكن، نظرًا إلى النشاط الكثيف الذي تمارسه أجهزة استخبار النظُم السياسيّة، فالمتوقّع أن النُّخب والسلطات تستطيع أن تسمع تلك الأصوات، لكنها تُشيح عنها النظر لأنها «النَّكَد المعهود» عند العامّة، أو سمة ثقافيّة لدى «الفقراء الماكرين» المستحقّين الشفقة، وهي لا علاقة لها بالسياسة.

إن ما رشح من الربيع العربي، كما أرى، يتناغم مع ما اعتبَرَه الباحث في علم الأناسة (الأنثروبولوجيا) ألكسي يورتشاك، التناقضَ الظاهر في الانهيار السوفياتي، وهو أنه حدث فجأة، مع أنه كان مرتقَبًا. ويبيّن يورتشاك، أنه في ما كان النظام السوفياتي ـ بقيمه ومؤسّساته وخطابه ـ يبدو أنه سَويٌّ ومستقر، لكن مع هذا كان المواطنون السوفيات يعملون ويفسّرون ويغيّرون ويُفسدون المعاني، بخلقهم حقيقتهم الخاصّة المختلفة. كانت الاشتراكيّة تتبنّى قيمًا مثل المساواة والعدالة والجماعة والصداقة وأثَرَةِ الغير، وتَعِد بمستقبل كان المواطنون يتقبّلونه بصدق، لكنها في الوقت نفسه فرضت إشراف الحزب على مظاهر حياة الناس كلها تقريبًا. كان النظام يستميل تعلّق المواطنين به، لكنه أيضًا يسبب استبعادهم؛ وبدا مستقرًا ومستدامًا، لكنه في الحقيقة ظل مجزأً وهشًّا[12]. وتنمّ رواية بياتريس هيبو (Beatrice Hibou) التي لاحظت انصياع المواطنين في عهد بن علي في تونس قبل الثورة، عن عدد من الديناميّات المشابهة. كان حكم بن علي قد أنشأ نظام «ميثاق أمني» واندماجٍ اجتماعي،

(10) ذكرت في: Amin Allal, «Becoming Revolutionary in Tunisia, 2007–2011,» in: Joel Beinin and Frederic Vairel, eds., *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*, 2nd ed. (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), p. 194.

(11) Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, 2nd ed. (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013).

(12) Alexei Yurchak, *Everything Was Forever, Until It Was No More* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

أبدى فيه المواطنون طاعتهم، ليس بسبب مراقبة الدولة والقمع فقط، بل في العموم بسبب «إدراجـ»ـهم في خطط الدولة للحماية والاستهلاك والحداثة. كانت الدولة تمارس الإكراه على نطاق منتشر ومتزايد الاتّساع، لكن، رافق هذا الإكراه أمور جيدة كانت الدولة توفّرها، ولو على نحو متفاوت ـ الرعاية، مستوى العيش المرتفع، الحصول على خدمات المجتمع الحديث والاستهلاكي، والوحدة الوطنيّة.

في ظل حكومات الاستبداد في تونس ومصر، تخيّل المواطنون العاديّون الدولة بطرائق متناقضة، فرأوا فيها المانح والمعاقب، الفاضل والنذل، المُمَكِّن والقامع ـ وهي صورة تشي بعلاقاتهم المتناقضة مع الدولة. لقد احترموها وخشوها وترقّبوا منها الخدمات، ومع ذلك لم يتوانوا عن انتقادها بشدّة. وبدا أنهم مضوا موافقين مع خطاب الدولة، وقبلوا السرديّة السائدة عن الأمة والتقدّم، وشاهدوا باستمرار تلفزة الدولة، وشاركوا في شعائرها، وعلّقوا صور القادة الوطنيّين على جدرانهم. لكن في حياتهم اليوميّة، اختطّوا لأنفسهم فضاءات في حيّز الأقارب والشلل الاجتماعيّة، وفي المنازل وتجمعات الشوارع الخلفيّة وأماكن العمل والحوامع ومعارض الفن البديل ومقاهي الإنترنت، أو حتى في اللجان الشعبيّة التي ترعاها الدولة (ليبيا) ونقابات الطلاب والعمّال (تونس)، أو في الأحزاب الحاكمة، حيث عملوا وسعوا إلى سبيل رزقهم وأنتجوا ثقافة وكسبوا ثقة، وأنشأوا واقعهم الخاصّ. هنا، في هذه الميادين الاجتماعيّة الطبيعيّة الشاسعة، فسّر المواطنون العاديّون وأنتجوا معاني بديلة، ودمّروا ما كانوا ظاهرًا يتجاوبون معه ـ أي سرديّات الدولة وتوجهها الحكومي. لم تواجه هذه الجماهير الأنظمة وجهًا لوجه، كما يفعل الناشطون المناضلون؛ بل انخرطوا، على نسق اللاحركات، في ممارسات خافية من الحياة وابتداع القواعد البديلة. فحتى لو كان الناس «يشْكون ويئنّون،» فإنهم مع ذلك بدوا «ساكنين» (Passive)؛ وفي حين كانت الأنظمة تبدو كأنها لا تواجه أي منازع، إلا أنها كانت في حقيقتها هشّة، ولا سيّما حين أدت سياستها النيوليبراليّة إلى زيادة التهميش واللامساواة البادية بوضوح للعيان. وهكذا أضحت هذه الممارسات الشعبيّة التي اندمجت في عمليّة الحياة اليوميّة، متعاظمة النزوع إلى المعارضة في الميادين السياسيّة، في بداية القرن الحادي والعشرين؛ فحوّلت المواطنين العرب العاديّين والمهمَّشين، وعلى الأخص الشبّان العاطلين من العمل، أطرافًا أساسيّة في انتفاضات عام 2011.

على الرغم من ذلك، فإن السياسات الشعبيّة من هذا النوع لم تحظَ بالكثير من الإقرار لدى النُّخب السياسيّة أو المحافل الأكاديميّة التي تجاوزتها تمامًا وعدّت أن أعمالها

استراتيجيات للبقاء، قليلة المغزى السياسي. تشير دراسة غريغ غوز الميدانيّة الاستقصائية، إلى أن الاتجاه العام في دراسات الشرق الأوسط كان منهمكًا بفهم السياسات التي تُصَنِّم النُّخَب والدولة والمجتمع السياسي، مركّزًا على مسائل كالانتخابات وأعمال التمرّد الإسلامي، أو على العلاقات مع الولايات المتّحدة[13]. ولا شك في أن النظر في أمر الدولة والنُّخَب والعلاقات الدوليّة أمرٌ لا غنى عنه من أجل فهم ديناميات السياسة المحليّة، غير أن هذا لا يعود مسعفًا تمامًا حين يُنظَر إلى النُّخَب والدولة، بمعزل عن ميدان السياسات الشعبيّة الأوسع مدى. فالنُّخب مهتمّة بشؤون الحوكمة، لكن الحوكمة تفشل إذا أشاحت بنظرها عن الحساسيّات الاجتماعيّة، وقد تذوي هيمنتها في وجه أي نمط عيش بديل قد يصنعه المواطنون. كذلك لا يفيد حصر السياسة، كما تفعل حنة أرندت، في اجتماعات قاعات المدن والنشاط المدني المنظّم أو التظاهرات الجماهيريّة، حيث يحدث التداول الواعي من أجل الحريّة، مع الإغضاء عن ميادين الحياة والعمّال والعمل، على أنها مجرد صراع لاسياسي من أجل البقاء، أو مجرّد مساع غير سياسيّة[14]. وقد يسأل المرء أين تضع أرندت النشاطات والمؤسّسات، مثل مجالس شورى المعامل في الثورة الإيرانيّة في عام 1979، أو الحركة الزاباتيّة في تشياباس، أو المبادرة النسائيّة السعوديّة «الدفع إلى وضع طبيعي» (Push Normal) من أجل تعزيز المساواة بين الجنسين، وهي كلها تتحرّك في ميادين الحياة والعمل والسياسة. فالواقع أن ما يفعله الناس في عيشهم اليومي يمكن أن يُحدِث مفاجآت في اللحظات الثوريّة الأكثر دقّة، كما في الثورات العربيّة.

2 ـ الناشطون والناس العاديّون

لقد تكشّفت سياسات ما قبل الثورات العربيّة عن مزيج معقّد من النشاط المنظّم المتجسّد في الأحزاب السياسيّة والتمرّد الإسلامي والحركات الاجتماعيّة، على نمط ممارسة سياسيّة اختلطت بالحياة اليوميّة والنشاط العمّالي. في مصر، ركّز النشاط العمّالي القانوني خصوصًا على سياسة الأحزاب التقليديّة، وهذا أسلوب بال فقد الكثير من جدواه وجاذبيّته في العقد الأول من القرن الجاري. أما في الميدان غير القانوني، فقد لجأ الإسلاميّون الجذريّون، مثل الجماعة الإسلاميّة والجهاد، إلى نوع لينينيّ(*) من تنظيم العمل

(13) Gause III, «Why Middle East Studies Missed the Arab Spring: The Myth of Authoritarian Stability».

(14) Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998).

(*) نسبة إلى قائد الثورة البولشفيّة فلاديمير لينين (المترجم).

والنضال السريّ، وجَمَع الإخوان المسلمون الإصلاحيّون بين نشاطهم المدني، وخوضهم الانتخابات، حين يُصرَّح بها. وبينما كان الناشطون الطلاب ملزَمين بالبقاء في حرم الجامعة، نظّم العمّال، خارج إطار المنظمات التقليديّة، إضرابات جامحة لدعم مطالبهم، واعتمد مهنيّو الطبقة الوسطى توسيع العمل في المنظمات غير الحكوميّة. واغتمس جميع هؤلاء في سياسات الشارع حين صُرّح بها، مثلاً، في تظاهرات التأييد للقضيّة الفلسطينيّة أو التظاهرات المناهضة لغزو الولايات المتحدة العراق في أوائل هذا القرن [الحادي والعشرين]. وبخلاف ما جرى في مصر، لم تُبِح شرطة الدولة في تونس كثيرًا من النشاط المستقل أو الاحتجاج في الشارع؛ وظلت المعارضة التونسيّة الإسلاميّة محدودة، تعمل سرًا في ظل نظام القمع؛ وكانت قيادة الاتحاد العام التونسي للشغل، البالغ التنظيم، متحالفة مع السلطة؛ وليس على الساحة السياسيّة أي معارضة فكريّة ذات وزن[15].

سوى هذا النشاط المسموع الصوت والمنظّم، كانت وفرة من النشاطات المبعثرة تسير قُدُمًا على صعيد الطبقات الدنيا في المجتمع. لقد ضمن فقراء المدن لأنفسهم المأوى الآمن، وعززوا مجتمعاتهم، وكسبوا رزقهم بتدبيرهم العمل في اقتصاد الكفاف الواسع في الشارع. وجاهدت النساء المسلمات لتوكيد حضورهن في الحيّز العام، وأرْتَدْنَ المعاهد، وضَمِنَّ حصولهنّ على العدالة في المحاكم. واستنح الشبّان كل فرصة، بـ«وسائل التخريب» في الكثير من الأحيان، لتأكيد استقلالهم، وتحدّي السيطرة الاجتماعيّة لمَن يكبرونهم سنًّا، وكذلك لتحدّي السلطة السياسيّة، وللإعراب عن قلقهم في شأن مستقبلهم، على الرغم من أن كثيرين منهم ظلوا مبعثرين يحلمون بالهجرة إلى الغرب[16]. بعبارة أخرى، كان عدد كبير من فقراء المدن والشبان المهمّشين والنساء وجماعات الطبقات الدنيا هذه، منخرطين في اللاحركات ـ أي الممارسات المتفرّقة، لكن المعارضة التي يقوم بها الأفراد والعائلات في الحياة اليوميّة، ممّن يكافحون من أجل تحسين فرص عيشهم. وعلى الرغم من أن الكثير من هذه النشاطات كان إفراديًا أو من خلال العائلة والأصدقاء، فإنها تحوّلت إلى شبكات أكبر وأعمال جماعيّة حين كانت المكاسب تبدو مهدَّدة.

إن الأمر الأساسي الجدير بالإشارة هو أن المجتمعات العربيّة كانت تتميّز بما لا يُحصَى من الشِّلل الصغيرة (الشلّة بين عشرة وخمسة عشر فردًا)، الخاصّة غير الرسميّة،

---

(15) Gause III, Ibid.

(16) لمطالعة توثيق لبعض هذه الممارسات، انظر: Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, and Linda Herrera and Asef Bayat, eds., *Being Young and Muslim: Cultural Politics in the Global South and North* (New York: Oxford University Press, 2013).

ونصف العلنيّة، وهي شِلَل جماعيّة يتواصل في إطارها الناس العاديّون، ويتبادلون العلاقات الاجتماعيّة، ويتداولون ويُقيمون علاقة الثقة في ما بينهم، وفي الكثير من الأحيان يتفقون على قواعد وسرديّات بديلة. وتقع هذه «المجتمعات اللامدنيّة» في موقع ما في ثنائيّة هابرماس(*) للشأن «الخاص» الذي هو مجال عائلي وحميم، والشأن «العام» الذي هو ميدان التفاعل المدني والتداول العقلاني[17]. هذه المجتمعات، المختلفة جدًا عن صورة «الموزاييك الاجتماعيّ» الجامدة والفريدة، هي تجمّعات هجينة تلقي ضوءًا على ما كان يجري بين الجانب العلوي والجانب السفلي في المجتمعات العربيّة. وجلسات تخزين القات اليمنيّة والديوانيّة الكويتيّة والدوره الإيرانيّة (Doureh) (وكلتاهما جلسة تقتصر على الرجال)، معروفة جيدًا، ولا تحتاج إلى إيضاح؛ ولسنا بحاجة كذلك إلى التفصيل في شأن الباتوق (Ptouqs) الإيراني، وهي اجتماعات في مكان معيّن، لمفكّرين وأصدقاء، أو زملاء عمل، قد يجتمعون بانتظام في المقاهي أو مراكز التسوّق أو المطاعم، من أجل التداول في الشؤون الاجتماعيّة أو المناقشة في السياسة أو المسائل الأدبيّة[18]. أما في السعوديّة، حيث نشأت الرقابة السياسيّة من داخل النظام الأبوي المتشدّد المستند إلى العقيدة الوهّابيّة الإسلاميّة، فإن الشابّات المسلمات أنشأن مجالاتهن الخاصّة في داخل النظام، لتحدّي التمييز الجندري، بينما ابتكر الشبّان أساليب لتأكيد فتوّتهم من خلال جمعيّات، بواسطة شِللهم، أو في الفضاءات العامّة المفتوحة. وتلقي لنا كتابات أميلي لورونار الإثنوغرافيّة نظرة على أسلوب النساء السعوديّات المتعلّمات في تطويرهن المجتمعات المدنيّة، بإنشائهن عوالمهن الخاصّة، المهنيّة والاستهلاكيّة والمنشقّة[19]. لقد نظّمت مجموعات من النساء حملة «الدفع إلى وضع طبيعي» (Push Normal)، من أجل تحدّي التمييز الجندري في الحياة العامّة، بارتيادهنّ، مثلاً، الأماكن المخصّصة للرجال فقط: في معارض الفن وأماكن العمل وفي المنزل. وروى شاب كان يقيم في الرياض، أنـ«ـنا كنا نحاول أن نقيم فضاءاتنا الشبابيّة الخاصّة، الشّلل، في النوادي والمدارس، أو في اجتماعات الأصدقاء في المنازل، لنشاهد الأفلام وممارسة الألعاب ومناقشة الأمور ومصادقة الفتيات»[20]. وتُبيِّن

(*) يورغين هابرماس (Jürgen Habermas)، فيلسوف ألماني في مجال نظريّة المعرفة وعلم الاجتماع (المترجم).

(17) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

(18) Taghi Azad Armaki, *Patouq and the Iranian Modernity* (Tehran: Avay-e Nour, 1390/2011).

(19) Amélie Le Renard, *Society of Young Women: Opportunities of Power, Place, and Reform in Saudi Arabia* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2014).

(20) مقابلة مع عبد الرحمن، القاهرة، حزيران/يونيو 2013.

باسكال مينوريه في تقاريرها عن عالم ناشطي السعوديّة، كيف أن «جماعات من عشرة أو عشرين صديقًا، يتشاركون بالأهداف، ويجتمعون بانتظام في مكان معيّن، شقّة أو مقهى أو استراحة خاصّة» قد أنشأوا عالمهم الخاص، في ظل رقابة النظام[21]. في أثناء زيارتي إلى الرياض، أمكنني مشاهدة جماعات من الفتية الشبّان والبنات المحجّبات يتمشّون في مراكز التسوّق، يتبادلون النظرات، ويتراسلون بهواتفهم في الأماكن المحصورة [بالرجال أو النساء]. وأخبرني الفتيان أنهم شكّلوا مجتمعاتهم الخاصّة في مراكز التسوّق والصالات الرياضيّة والبيوت الخاصّة، حيث اجتمعوا، وشاهدوا الأفلام المحظورة، وتداولوا في الشؤون الاجتماعيّة.

في دولة تونس البوليسيّة، كانت طبقة المثقفين تتجنّب عادةً المعارضة المباشرة، فطوّرت بدلاً من ذلك، لغة الاستعارة في التعبير السياسي. وهكذا، حين أرادت أستاذة الأدب أن تعلّم رواية **1984** لجورج أورويل (George Orwell)[*]، «الجميع فهموا وأدركوا المقصود»[22]. لكن الشبّان غالبًا ما كانوا يلجأون إلى مجتمعات سريّة للنشاط الثقافي، واجتماعات للموسيقى والفن، أو ممارسي الوشم، أو جمعيّات المختلفين جنسيًّا[**]، وجميعهم في الأساس معارضون[23]. يشير أمين علال إلى الشبيبة العاطلة من العمل، الذين شكّلوا شللهم في مقاه بمتناولهم ارتيادها، وفي أحياء الطبقة العاملة في تونس، وكانوا يلتقون ويتبادلون العلاقات الاجتماعيّة ويناقشون ويقومون بأعمال تخريب ضد الشرطة والسلطة المحليّة[24]. وفي مصر شكّل الطلاب دوائر غير نظاميّة في الثانويات الرسميّة ونقابات طلاب المعاهد وفي النوادي. وعلى الرغم من أنهم كانوا تحت أنظار عيون الشرطة السريّة، فإن هذه النشاطات، كما قال أحد الناشطين «أمدّتني بالكثير من الخبرة، ووفرة من العلاقات»[25]. واستخدم كثيرون النوادي مواقع للتجمّع واللعب ومشاهدة الأفلام والمناقشة؛ بينما أنشأ آخرون مجموعات في مقاهي الإنترنت، للتصفّح والتحادث مع جماعات شبان

---

(21) Pascale Menoret, «Leaving Islamic Activism Behind: Ambiguous Disengagement in Saudi Arabia,» in: Beinin and Vairel, eds., *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*, p. 82.

(*) هي قصّة رجل يعيش في ظل نظام استبدادي (المترجم).

(22) مقابلة مع البروفيسورة سامية، تونس، تموز/يوليو 2011.

(**) LGBT، أي السحاقيّات واللوطيون وثنائيّو الجنس والمتحوّلون جنسيًّا (المترجم).

(23) مقابلة مع مدرّس/معلّم خاص وناشط، تونس، أيار/مايو 2012.

(24) Allal, «Becoming Revolutionary in Tunisia, 2007–2011,» pp. 185–204.

(25) مقابلة مع حسام، الإسكندريّة، تموز/يوليو 2011.

من البلدان الأخرى[26]. وفي مبادرة سُمِّيَت لَمَّة (أي تجمّع)، التقى الشبان في أماكن عامّة، مثل الحدائق العامة، من أجل تجاذب أطراف الحديث والتداول في السياسة وقراءة الكتب؛ وقد يثير أحدهم نقطة للبحث، أو يباشر بنقاش مسألة قد يشارك فيها شبّان وشابّات، مسلمون ومسيحيّون[27]. وثمة آخرون، مثل الفتى الصغير علاء عبد الفتّاح الذي تحوّل إلى رمز في الثورة المصريّة، تطوّعوا للعمل مع أطفال الفقراء، في منطقة الزلزال، في المقطّم، أو اشتركوا في معسكرات النسور الصغيرة الصيفيّة، للمساعدة على تعزيز روح الابتكار لدى الأطفال المحرومين، وإيقاظ وعيهم لمجتمعاتهم، والإحساس بقيمتهم كأفراد. وفي ما بعد، في العقد الأول من القرن الجاري، شكّل أعضاء المجموعة، مستلهمين إضراب العمّال في 6 نيسان/أبريل 2008، حلقات مناقشة وقراءة[28]. في ذلك الوقت، انشقّت دفعة أخرى من الناشطين، بأفكارهم وأدبيّاتهم الجديدة (عن حقوق الإنسان والحركات الاجتماعيّة والعصيان المدني) وخرجت من إطار سياسات الحزب التقليدي والوطني[29]. وعمل كثيرون من الشيوعيّين السابقين الذين أقلعوا عن التزام سياسة السبعينيّات الحزبيّة، منفردين أو شكّلوا شللهم الخاصّة في النوادي الثقافيّة والمجلات الأدبيّة، أو في تجمّعات غير رسميّة، وانضمّوا إلى حركة كفاية الديمقراطيّة، حين أُنشئت[30].

لقد أبقت هذه الشبكات والشلل والجماعات واللاحركات المتفرّقة، الغارقة عمومًا في ممارسات الحياة اليوميّة، على المشاركين فيها ملتزمين، أو أتاحت فرصًا، طالما أن النُّظُم القمعيّة كانت تمنعهم من المبادرة إلى تحشيد علنيّ ومنظّم. وفي حين كانت الأنظمة قادرة على إخضاع «الناشطين الجماعيّين» ـ أي الأحزاب السياسيّة أو الحركات المنظّمة ـ فإنها عجزت عن أن تحول دون «الأعمال الجماعيّة» التي نشأت عبر هذه الصور الاجتماعيّة المنتشرة، وهي صور كانت تتطوّر فيها المؤسّسات الموازية والقواعد البديلة ضد الأيديولوجيا الرسميّة. إلا أن بعض هذه المبادرات تحوّل إلى التنسيق مع أعمال الناشطين المنظَّمة، حين كانت الفرص تتاح. وهكذا، حين أطلق الرئيس جورج دبليو بوش خطابه عن «التحوّل الديمقراطي» (Democratization)، بعد الغزو الأمريكي للعراق، انفتحت نافذة

(26) مقابلة مع عبد الرحمن، تشامبين، ولاية إيلينويز الأمريكيّة، آب/أغسطس 2015.

(27) مقابلة مع عبد الرحمن، القاهرة، حزيران/يونيو 2013.

(28) علياء مسلم، «عن حب الحياة وحبس مسلم،» مدى مصر، 2014/1/4.

(29) مقابلة مع الناشط الشاب عبد الرحمن جاد، القاهرة، 27 آذار/مارس 2011.

(30) Marie Duboc, «Egyptian Leftist Intellectuals' Activism from the Margins,» in: Beinin and Vairel, eds., *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa,* pp. 49-67.

سياسيّة. وأدت الانتفاضة الفلسطينيّة الثانية ـ العدوان الإسرائيلي وصورة الأب الفلسطيني وهو يحمي ابنه[محمد الدرّة] من طلقات الإسرائيليّين ـ أدّت بالشبّان إلى ساحة سياسيّة جديدة من خلال وسائط التواصل الاجتماعيّة النامية، فانتقلوا من النشاط ذي الطابع الأهدأ من خلال تجمّعات الشوارع وشبكات الأصدقاء وعمل المنظّمات الأهليّة غير الرسمي، إلى العمل السياسي المباشر، الملتزم مع سياسات البلدان الإقليميّة والديمقراطيّة في الداخل. وقد تضافر التصاعد في حركة الشارع العربي ضد الاعتداءات الإسرائيليّة واحتلال العراق، مع توسُّع وسائط التواصل الاجتماعي، في إيجاد «السياسات الجديدة» في المنطقة ـ وهي سياسات ركّزت على اللامركزيّة والأحلاف الواسعة وسياسات الشارع والمفردات الديمقراطيّة. وفي مصر انتقل التضامن مع الفلسطينيّين من «النشاط المعادي للتطبيع» على صعيد النخبة، إلى حركة شعبيّة في الجماعات النسائيّة ومراكز حقوق الإنسان والنقابات العمّاليّة والروابط الطالبية والجوامع والكنائس، من أجل تقديم الدعم الملموس ـ الهبات والطعام والدواء للأراضي الفلسطينيّة المحاصرة[31].

الصورة الرقم (7 ـ 1)
شلّة في دار السلام، القاهرة



صورة التقطها المؤلّف.

(31) لنظرة تحليلية، انظر: Elliot Colla, «Solidarity in the Time of Anti-normalization,» *Middle East Report*, no. 224 (Fall 2002), pp. 10–15.

كانت الفرصة الثانية، مع حركة كفاية في مصر، وهي حركة كثّفت المطالبة بالديمقراطيّة بقوّة، على جدول الأعمال، وكانت كذلك بشيراً لحركات احتجاج أوسع، ولا سيّما حركة شبيبة 6 [نيسان] أبريل التي أتاحت فرصًا للأشخاص العاديّين كي ينخرطوا فيها. وهكذا، احتجّ فقراء المدن جماعيًّا ضد غلاء أسعار الأغذية، ولا سيّما الخبز، وضد تدمير المنازل غير القانونيّة وشح مياه الشرب في الأحياء. وشنّ عمّال جمع القمامة في القاهرة سلسلة تحرّكات احتجاج جماعي لم يسبق لها نظير في عام 2009، فتركوا أكوام النفايات في الشوارع وأمام المنازل، وكشفوا عن عجز الدولة عن تأمين الحد الأدنى من الحياة المدنيّة الصحيّة. أهم من ذلك، بلغت حركات احتجاج العمّال ضد طبقات الأعيان المتغطرسة والأمن المتداعي ذروة جديدة في عامي 2009 و2010، بينما انخرط الشبّان في النشاط المدني والعمل الطوعي على نطاق لم يشاهَد مثله من قبل. وحين توافرت وسائط التواصل الاجتماعي لهؤلاء، أخذ الشبّان يتواصلون وينشئون شبكات، بينما انخرط بعضهم في التعبئة لحركات احتجاج. وفي تونس، كان إحراق البعض أنفسهم والاضطرابات العمّاليّة قد حدثت في السابق، في ولايات وسط البلاد، في مدن قابس والقصرين وسيدي بوزيد؛ وأبدى صغار الفلّاحين علنًا سخطهم على المصارف المقرِضة وعلى الحكومة، بسبب الائتمان والأرض والماء والدعم[32]. وكان الجيل التونسي الشاب ـ نحو 40 في المئة منهم عاطلون من العمل ـ أصلاً مذّاك مطّلعين على عمليّة إقامة الشبكات «أونلاين»، وإنشاء الهويّات السياسيّة. وبدأ المدوّنون الفتيان يتحدّون طغيان بن علي. وقال أحد الناشطين البارزين: «لقد عملنا منذ زمن ضد الرقابة وموانع الرأي الحر، وحاولنا أن نتكلّم عن رأي المساجين والتعذيب والاستبداد»[33]. ويبدو أن هذه الأصوات والأعمال المتباعدة عمومًا، بدأت تتّحد في أواخر العقد الأول من القرن الجاري، لتمثّل العمود الفقري لما صار يُعرَف بالربيع العربي.

3 ـ التغيّر البنيوي والمعارضة

كانت هذه النشاطات كلها تحدث على مهاد بعض التغيّرات البنيويّة البارزة التي شهدتها المجتمعات العربيّة منذ أوائل التسعينيّات، وهي تغيّرات تُعزَى التبعة بها إلى دول

(32) Habib Ayeb, «Social Geography of the Tunisian Revolution,» *Review of African Political Economy*, vol. 38, no. 129 (2011), pp. 473–485.

انظر أيضًا: نزار شقرون، **رواية الثورة التونسيّة** (تونس: مؤسسة الدوسري، 2011).

(33) Lina Ben Mhenni, «My Arab Spring: Tunisia's Revolution Was a Dream,» Al Jazeera, 17 December 2015, <https://bit.ly/31cqhET>.

مقابلة مع مبروك الجباهي، تونس، تموز/يوليو 2012.

الاستبداد العربيّة، العاملة وفق أساليب العولمة النيوليبراليّة. ويمعنى ما، خلقت أنظمة الاستبداد بيئات وأطرافًا جاءوا ليتحَدّوا هذه الأنظمة نفسها. فمنذ ثمانينيّات القرن الماضي، شهدت المجتمعات في الشرق الأوسط المزيد من الهجرة إلى المدينة، والتحوّل في اتجاه العولمة، فصار نحو 60 في المئة من السكان يسكنون المدن. وفي هذه الأثناء، امتدّ بعض المؤسّسات المدنيّة ووسائل الاتصال والتعليم إلى الريف، فنشأت منها فرصٌ وقيود، هي من سمات أهل المدن. فالحياة الحضريّة أنشأت رغبات ومطالب وحقوقًا (مثل الأعمال المأجورة والمأوى المناسب ووسائل الراحة المثلى والاحترام، وفي الإجمال «الحق في المدينة»)، أخفقت نظم الطغيان في توفيرها قسمًا كبيرًا من سكّان المدن. ثم غرست هذه المدن في سكانها إحساسًا بالاستحقاق، وجعلت منهم مع الوقت مواطنين أكثر ميلاً إلى التمرّد. ثانيًا، أدى تحوّلٌ سكانيٌ دراماتيكي إلى جعل تلك المجتمعات فتيّة جدًا؛ إذ قُدّرت نسبة السكان الذين تقلّ أعمارهم عن خمسة وثلاثين عامًا بنحو 70 في المئة. وصادف الجيل الشاب، في هذه الأماكن الشديدة الازدحام، متاعب جمّة ـ حرمانًا اقتصاديًا ورقابة اجتماعيّة وضغطًا معنويًا. وللإعراب عن مطالبهم، استخدموا الفرص التي أتاحتها تلك المدن نفسها (مثل تجمعات زوايا الشوارع والمقاهي والمدارس والمعاهد، وأخيرًا وسائط التواصل الاجتماعي) لاجتراح هويّات جماعيّة، والمطالبة بدمجهم اجتماعيًا. والحقيقة، أن هؤلاء الشبّان المبعثَرين في هذه المدن تحوّلوا إلى شبيبة، وإلى رهط جماعي فاعل.

في هذه الأثناء، ازدادت تلك الجماعات الشبابيّة تمدّنًا وتعلُّمًا؛ إذ إن ما يزيد على 90 في المئة من أولئك الذين ما بين الرابعة عشرة والرابعة والعشرين من العمر، يقرأون ويكتبون على الأقل. ومع الانفجار التعليمي في مؤسّسات التعليم العالي خلال السنوات الأخيرة (أكثر من 280 جامعة)، تدفّق ألوف الخرّيجين في كل عام على أسواق العمل المجزّأة جدًا، التي ازدادت اندفاعًا نحو النمط الليبرالي، مع سياسة التصحيح البنيوي التي يدفع إليها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي منذ التسعينيّات. وفي إعادة الهيكلة النيوليبراليّة هذه، أفلح الأذكياء وذوو العلاقات المتينة، في قطاعات معولمة، مثل التكنولوجيا العالية والترفيه والعقارات والاتصالات والاستيراد والتصدير، لكن عددًا خاب ظنّه، وعجز عن تحقيق توقعه[34]. وليس أمرًا مفاجئًا أن منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا قبل الانتفاضات، كانت تشهد أعلى نسبة بطالة في العالم، ولا سيّما بين الشبّان (فوق الخامسة والعشرين).

---

(34) انظر على سبيل المثال: Timothy Mitchell, «Dreamland: The Neoliberalism of Your Desires,» in: Jeannie Sowers and Chris Toensing, eds., *The Journey to Tahrir: Revolution, Protest, and Social Change in Egypt* (London: Verso, 2012), pp. 224–234.

وتسبّب خفض الدعم وعدم استقرار الوظائف والخدمات الاجتماعيّة المترديّة، باضطرابات واسعة في المدن العربيّة الكبرى في الثمانينيّات والتسعينيّات. ومن أجل مواجهة الآثار المزعزعة للاستقرار، الناجمة من نمط الإقصاء الاجتماعي، عمد معظم الدول العربيّة منذ التسعينيّات على تخصيص جزء وافر من مهمات الإنماء والرفاه، للمنظمات غير الحكوميّة والجمعيّات الخيريّة الدينيّة، وإقراض المشاريع الصغرى المتنامية بسرعة كبيرة. لكن، فشلت هذه الترتيبات التي غالبًا ما كانت تؤطَّر بالمنطق النيوليبرالي، في تلبية حاجات الرفاه ومعالجة عدم المساواة الشديد الناجم من إنهاء العقد الاجتماعي، وتقليص دور الدول. كان من جرّاء هذا التطوّر غير المتوازن، توسّع الطبقة الوسطى الفقيرة، وهي طبقة أدّت دورًا مهمًّا في الثورات العربيّة في عام 2011. وتضمّ هذه الطبقة خرّيجي المعاهد، وتَعرِف ما يجري في العالم، وتستخدم الإعلام الإلكتروني، وقد أمِلَت في الحصول على نمط عيش الطبقة الوسطى. لكن دُفِعَت هذه المجموعة، بفعل الحرمان الاقتصادي، إلى نمطِ عيشِ محرومي المدن التقليديّين، في أحياء البؤس ومدن الصفيح، وممارسة أعمال وضيعة المستوى وغير مستقرّة في الاقتصاد الموازي ـ سوّاقي سيارات أجرة وبائعي فاكهة أو باعة جوّالين. لقد مثّل فقراء الطبقة الوسطى قطاعًا يضمّ 36 في المئة من العرب المقيمين في أحياء البؤس، وبين 40 و50 في المئة من العرب الذين يحصلون على قوت يومهم من الاقتصاد غير الرسمي وغير المضمون، في أواخر العقد الثاني من القرن الجاري. لم يكن فقراء الطبقة الوسطى تشكيلاً جديدًا. فقد وُجدوا منذ ثمانينيّات القرن الماضي تقريبًا، لكن هذه الفئة ازدادت تعدادًا، مع التحوّل الليبرالي المفرط في الاقتصاد العربي، منذ التسعينيّات. وقبل الثورات مباشرة، بلغت نسبة البطالة في الشرق الأوسط، لدى الشبان، وعلى الأخص ذوي الشهادات العالية، ضعفي النسبة العالميّة. وفي مصر تزيد احتمالات بقاء خريجي المعاهد بلا عمل، عشر مرات على الاحتمالات لدى ذوي التعليم الابتدائي. وفي الثمانينيّات والتسعينيّات، اندمج كثير من هذه الشريحة في طبقة سياسيّة استوعبتها التيارات الوطنيّة والإسلاميّة، حتى لو كان كثيرون منهم في حياتهم اليوميّة، منصرفين إلى الصراع المستمر من أجل لقمة العيش، وتأكيد المطالب، واستنباط أفكار ومعايير بديلة. إن أمورًا كثيرة، إذًا، كانت تحدث في الطبقات الدنيا من المجتمعات العربيّة، لكنها ظلت خافية عن أعين مراقبي شؤون الشرق الأوسط الذين اهتمّوا بظاهر الاستمرار أكثر مما اهتمّوا باحتمالات التغيير، وانصرفوا إلى تفسير كيف أن النظم المستبدّة تتمكّن من البقاء، أكثر من اهتمامهم باستكشاف قوى التغيير الداخليّة.

ركّز كثيرون في دوائر السياسة، وهم يَنظُرون عبر عدسات النظرة «الاستثنائيّة»، على

المفهوم السكوني (Static) الضيق للثقافة ـ وهو مفهوم جُعل عمليًا مساويًا لدين الإسلام ـ من أجل تفسير الوضع القائم المستقر. وثمة آخرون، لم يجدوا الكثير من قوّة الإقناع في النموذج «الثقافوي»، وهي قوّة تشير إلى النفط أو الدول الريعيّة، بوصفها، على ما يُفترَض، عوامل تضمن الاستقرار والاستمرار. لا شك في أن مال النفط مهمّ في شراء تسكين المعارضة، بالمساعدة على إقامة عقود اجتماعيّة، وإنشاء أرستقراطيّات عاملة، وتمويل أجهزة مراقبة فعّالة، وخلق «طبقة نظام» من الموالين الذين يؤيّدون النظم القائمة، في مقابل مَكرُمات الدولة والإذعان، كما في إيران الإسلاميّة أو ليبيا القذّافي. إلا أن الدولة الريعيّة هي أيضًا إنمائيّة: فهي تُعَصرِن، وتساعد على إنشاء بنى الاقتصاد التحتيّة والتطوّر الاجتماعي وتكوُّن طبقات الأطراف السياسيّة الفاعلة التي يمكن أن تطرح يومًا ما قضيّة دول الاستبداد نفسها التي ساعدت على بروزهم. تمثّل عمليّات الإنماء في إيران والسعوديّة وعُمان والكويت والإمارات العربيّة المتّحدة، الجانب المجَدِّد لدخل النفط، حتى وإن كان لاحتكار الدول الإشراف على النفط عواقب قمعيّة[35]. لقد أثبت كافيه إحساني الإمكان الإنمائي للنفط في إيران القرن العشرين، أي الإنماء بمعايير التمدين العصري وتكوين طبقة عاملة حديثة؛ وعقَّدَ تيموثي متشيل فهمَنا لدور الوقود الأُحفوري في تاريخ الديمقراطيّة[36]. ففي حين يقتضي اعتماد الوقود الأُحفوري استخدام عمّال وعمالة تجعل حكم القلّة معرَّضًا للمطالب الديمقراطيّة، فإن الرغبة في طاقة زهيدة الثمن، دفعت القوى الغربيّة إلى حماية الحكومات الاستبداديّة في الشرق الأوسط، من أجل ضمان استمرار تدفّق النفط الرخيص. وقلّما ظهرت مثل هذه العوامل البنيويّة في الأبحاث السائدة عن الشرق الأوسط[37]. وفي النتيجة، فإن أولئك الذين أشاروا إلى احتمال قيام معارضة شعبيّة بوصفها مصدرًا للتغيير، لم يستطيعوا أن يروا الكثير من الفعاليّة في

---

(35) Hazem Biblawi, «The Rentier State in the Arab World,» in: Giacomo Luciani, ed., *The Arab State*, Routledge Library Editions: Politics of the Middle East (London: Routledge, 1990), pp. 85–98, and Michael Ross, «Does Oil Hinder Democracy?,» *World Politics* (April 2001).

(36) Kaveh Ehsani, «The Social History of Labor in the Iranian Oil Industry» (PhD Dissertation, University of Leiden, Netherlands, 2014), and Timothy Mitchell, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil* (London: Verso, 2011).

(37) ثمة استثناءات لا بد من ذكرها طبعًا. إن معظم الباحثين الذين ينشرون أعمالًا في تقرير الشرق الأوسط (Middle East Report)، اعتمد في آن معًا مقاربات اقتصاد سياسيّ صارمة، وأبرز دور الجماعات الدنيا، ولا سيّما العمّال والنساء والأقليّات والمزارعين والفنانين، وما شابه. ومن بعض المسهمين البارزين في البلدان العربيّة، جويل بينين (Joel Beinin) وزاكاري لوكمان (Zachary Lockman) وديان ستغرمان (Diane Singerman) ونادجي علي (Nadje Ali) وليلى أبو لغد (Lila Abu-Lughod) وبول عمار وجيلبير أشقر وسماح النقيب وحبيب العايب وريم سعد وسامية محرز ولاليه خليلي (Laleh Khalili) وإيليوت كولا (Elliot Cola) وآدم هنيّة وجون شالكرافت (John Chalcraft).

نشاطات الناس العاديّين. وإن رأوا، فإنهم اعتبروا النشاط الشعبي عاملاً قليل الأهميّة، لا يزيد على عمليّات احتجاج غاضبة متفرّقة، معظمها يقوم به الإسلاميّون، وهي موجّهة في الأغلب ضد الغرب وإسرائيل، لا إلى دولهم القمعيّة. وحتى التقرير العربي للتنمية البشريّة الشهير، لم يتصوّر أي بديل آخر من الحال المزرية للإنماء العربيّ سوى «حل واقعي» يقوم على «مشروع يدعمه الغرب للإصلاح المتدرّج والمعتدل، ويرمي إلى التحويل نحو الليبراليّة»[38]. وإذا كان ثمة معارضة جبّارة يُحسَب حسابها، فلن تنشأ إلا من صفوف الإسلاميّين.

4 ـ التوجّه المابعد الإسلامي

كانت السياسات الإسلاميّة في الحقيقة، غالبة قبل الانتفاضات، إلى حد أن كثيرين من المراقبين وصنّاع السياسة، كانوا يرون أن تحدّي النظم الاستبداديّة يُطلق نوعًا من «الثورة الإسلاميّة» في المنطقة. وما إن أحدثت الانتفاضة المصريّة موجةً صادمة عبر المنطقة، حتى ظهرت أصواتٌ قلقة حيال ثورة إسلاميّة وشيكة. ولم تصدر الفكرة عن قطاع من المصريّين القلقين فحسب؛ فنظام حسني مبارك أيضًا كان يبذل محاولة محمومة لثني الحلفاء الغربيّين عن تأييد الانتفاضة. وفي الوقت نفسه، زعم رئيس وزراء إسرائيل بنيامين نتنياهو والمتشدّدون الإيرانيّون، أن مصر تشهد تحوّلاً إسلاميًا. واعتبرت الحكومة الإسرائيليّة الثورة تهديدًا جديدًا لمصالحها، بينما كان الإسلاميّون الإيرانيّون يحاولون أن يصوّروها استمرارًا لـ«صحوة الإسلاميّة» الإيرانيّة[39].

لكنْ، خلافًا للتوقّع، اعتمدت الثورات العربيّة نوعًا من الأجواء والمصطلحات والثقافة ومخاطبةً لجمهور معيّن، كانت كلها تُميّزها جذريًا من الحركات الإسلاميّة السابقة. بالطبع، كان معظم المشاركين في الانتفاضات مسلمًا تقيًا يقاتل إلى جانب علمانيّين ويساريّين وقوميّين وغير مسلمين. وبدا أن كثيرين من المتفضين يؤدّون الطقوس الدينيّة، مثل الصلاة في الشوارع والساحات، وينشطون في المواعيد الدينيّة (أيام الجمعة) والأماكن الدينيّة (المساجد). لكن هذه الطقوس الدينيّة كلها جزء من الممارسات المنتظمة لدى جميع العرب الأتقياء، التي يمارسونها في حياتهم اليوميّة، ولا يخرجون بها من أجل أسلمة الثورات. لم تجسّد الانتفاضات عمومًا ثورات إسلاميّة، بل توجّهات مابعد إسلاميّة. وحتى لو كان الإسلاميّون قطعًا حاضرين في أثناء الانتفاضات، إلا أنهم لم يحدّدوا البتّة اتجاه هذه

(38) United Nations Development Programme [UNDP], *Arab Human Development Report 2004. Towards Freedom in the Arab World* (New York: United Nations Development Program, 2004), p. 164.

(39) Asef Bayat, «Egypt and the Post-Islamist Middle East,» Open Democracy (February 2011).

الحركات ـ ففي النهاية لم تكن ثمة قيادة مركزيّة فعليّة، في أي من الانتفاضات. بل إن بعض المجموعات الإسلاميّة كان في الأساس مُحجمًا عن الانضمام إلى حركات الاحتجاج، وفي مصر، كانت الجماعات الدينيّة الأساسيّة ـ السلفيّون والأزهر والكنيسة القبطيّة ـ تعارض الثورة. فأعلن مفتي مصر علي جمعة أن الثورة ضد الرئيس الشرعي ـ أي الرئيس مبارك ـ حرام، ولا تجوز. أما الحرس القديم في حركة الإخوان المسلمين، فلم ينضمّ على مضض إلى الانتفاضة، إلا بعدما دفعهم إلى ذلك شبّان الحركة الذين تحدّوا قادتهم بالتعامل عن كثب مع الليبراليّين واليساريّين. وفي تونس، أبدت حركة النهضة الإسلاميّة ترددًا قويًا في الانضمام إلى الانتفاضة، حين لاحت تباشيرها. وظلت النهضة صامتة عمومًا في البدء؛ ولم تشأ أن تناهض نظام بن علي، بعدما كان بعض أعضائها قد أُطلِق سراحه من السجن. وفي مقابلة أجرتها قناة **الجوهر** اللندنيّة، قيل إن راشد الغنوشي سمَّى التظاهرات الأولى «التمرّد ضد الحاكم، على أنه حرام»[40]. لكن عندما وقفت النهضة في النهاية مع الثورة، أصرّ قائدها الغنوشي نفسه، المنفي، على أن حزبه لا يريد دولة دينيّة على طريقة الخميني؛ وفضّل الدولة المدنيّة اللادينيّة. ولم تكن قيادة الانتفاضة في ليبيا، أي المجلس الوطني الانتقالي مؤلفة من إسلاميّين أو أعضاء القاعدة، بل من أطباء ومحامين ومدرّسين، وبعض المنشقّين عن نظام القذّافي الذين وجدوا أنفسهم فجأة يقودون ثورة. وفي اليمن، ظل أبرز الجماعات الإسلاميّة المشاركة (حزب الإصلاح) في الائتلاف الثوري، معتدل السلوك، بينما استخدمت القاعدة الإخلال بالأمن، من أجل أن تشنّ فقط، هجماتها المتفرّقة المعادية للحكومة في المحافظات. وحتى في البحرين، حيث بدا الصراع دينيًّا، على أساس معارضة شيعيّة ضد الأسرة السنيّة الحاكمة، رفضت المعارضة الاستيلاء الديني على الدولة. وفي العموم، لم تُناد الانتفاضات العربيّة بدولة إسلاميّة، بل بالحريّة والكرامة والعدالة الاجتماعيّة.

كانت هذه الانتفاضات التي يغلب عليها الطابع المدني اللاديني، تمثّل انكفاءً حادًا عن سياسات المنطقة في منتصف الثمانينيّات وفي التسعينيّات من القرن الماضي، حين كانت الطبقة السياسيّة منشغلة بمزيج من السياسات القوميّة والإسلاميّة. لكن السياسات الإسلاميّة أخذت تفقد سيطرتها في الشرق الأوسط بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر [2001، هجمة الطائرات في نيويورك]. وواجه المثال الإيراني أزمة عميقة بسبب قمعه وتحيّزه ضد المرأة ومواقفه الإقصائيّة (Exclusionary)، ووعوده غير المتحقّقة. لقد أثار حركة معارضة

(40) خالد الخداجي، «هوامش: الثورة التونسيّة ثورة لم تكتمل،» في: مجموعة من الباحثين، **كتاب الثورة، 2: الإشارات التونسية**، إصدار خاص عن الثورة التونسيّة، تحرير هشام قسطة [وآخرون] (القاهرة: [د. ن.]، 2012).

واسعة، ثم عمليّة هائلة لتجنيد طيف واسع من السكّان من أجل حمل المابعد الإسلامي محمّد خاتمي إلى السلطة عام[41]. لقد أدّى عنف القاعدة الفظّ وتطرّفها إلى انتشار واسع للإسلاموفوبيا التي عانى جرّائها كثيرون من المسلمين العاديّين. والتحدّي الذي واجهه التيّار الإسلامي التركي ـ الذي عبَّرت عنه في الأصل حركة Millî Görüş (الرؤية الوطنيّة) ثم عدد من الأحزاب، مثل حزب الرفاه والفضيلة ـ بمواجهته حساسيّات علمانيّة قويّة ومواقف للجيش التركي، أفضى هذا التحدّي إلى بروز الحزب المابعد الإسلامي، حزب العدالة والتنمية. وفي المغرب، تطوّر إسلام حركة الشباب الإسلاميّة في سبعينيّات القرن الماضي، في شغب عظيم، إلى حزب العدالة والتنمية القانوني والمعتدل الذي أصبح قائده عبد الإله بن كيران أول رئيس وزراء إسلامي مغربي في عام 2011. وهكذا واجهت السياسات الإسلاميّة في المنطقة تحدّيات جديّة من الخارج والداخل ـ من العلمانيّين والمؤمنين على السواء، الذين شعروا بالندوب العميقة التي خلّفها تجاهل الإسلاميّين لحقوق الإنسان والتسامح والتعدّد، في الجسم السياسي والعقيدة الدينيّة. لذا ما عاد المؤمنون يقبلون بعد، استغلال الإسلاميّين للإسلام والدولة، فأعرضوا عن فكرة الدولة الإسلاميّة[42].

لقد أبرز هذا النمط من التفكير في العموم، الاتجاه مابعد الإسلامي لدى «جمهور عربي جديد» ـ من شبان متعلّمين ما بعد أيديولوجيّين، يعانون تهميشًا بدرجات متفاوتة ـ استخدموا بتوسّع التواصل الإلكتروني، وعلى الخصوص أطباق الأقمار الاصطناعيّة والهاتف الجوّال ووسائط التواصل الاجتماعي من أجل البدء بالانتفاضات[43].

5 ـ التيار الإسلامي في السلطة؟

لكن الأمر المفاجئ هنا، هو أن الأحزاب الإسلاميّة، بُكرَةِ هذه الانتفاضات التي يغلب عليها الطابع المدني اللاديني، هي التي في العموم تولّت السلطة البرلمانيّة والحكوميّة. ففي المغرب حصل حزب العدالة والتنمية على العدد الأكبر من الأصوات، وتولّى قائده بن كيران رئاسة الوزراء. وفي تونس حصل حزب النهضة على 40 في المئة من المقاعد في الانتخابات النيابيّة، وتحوّل إلى القوّة المسيطرة في الجمعيّة التأسيسيّة؛ وتولّى حمادي

(41) Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007).

(42) انظر تحليل التوجّهات المابعد إسلاميّة في معظم البلدان الإسلاميّة في: Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

(43) يبدو أن شبان «الجمهور العربي الجديد» يشتركون في أمور كثيرة مع نظرائهم في العالم. انظر: Kees Biekart and Alan Fowler, «Activism 2010+,» *Development and Change*, vol. 44, no. 3 (2013), pp. 527 -546.

الجبالي، وهو من النهضة، رئاسة الوزراء (2011 ـ 2013). وفي مصر، حصل الإخوان المسلمون والسلفيّون معًا على 60 في المئة من مقاعد مجلس الشعب، وصار محمّد مرسي، وهو من الإخوان المسلمين، رئيسًا للجمهوريّة. وبدا الأمر وكأن الشرق الأوسط بات على شفير موجة أخرى من التيار الإسلامي، فتعزّزت بذلك أفكار أولئك الذين خشوا أن يتحوّل الربيع العربي إلى «شتاء إسلامي»[44].

كان للقلق من «عودة إسلاميّة» ارتباط وثيق بالنزعة الشائعة التي تجمع، بلا تمييز، تحت عنوان «التيار الإسلامي» عددًا من التيارات المختلفة الدينيّة الميول، وكأن كل رجل مسلم بلحية ويرتدي جلابيّة، أو كل امرأة تضع حجابًا، أو كل متطوّع في جمعيّة دينيّة، هو إسلامي. والحقيقة هي أن الكثير من الأحزاب الدينيّة التي بدا أنها تثير القلق في وسائل الإعلام السائدة، لم يكن إسلاميًا، بالمعنى الدقيق للكلمة؛ إنها أحزاب مابعد إسلاميّة، على الرغم من أنها كلها، في وعيها الذاتي، ظلّت إسلاميّة. كما سلف أعلاه، «الإسلاميّة» تصف الأيديولوجيات والحركات التي تسعى إلى إقامة نوع من النظام الإسلامي، بما في ذلك الدولة الدينيّة واعتماد الشريعة والنظم الخلقيّة في المجتمعات المسلمة. ويُصرّ الإسلاميّون على أن يمسكوا بالدولة، لا لأنها تضمن لهم الحكم فقط، بل لأنهم أيضًا يرون أن الدولة هي أقوى وأفعل مؤسّسة يمكنها أن «تأمر بالمعروف وتَنهَى عن المنكَر». وبالنتيجة تُشدّد المعايير الإسلاميّة على واجبات الناس، وما ينبغي لهم أن يفعلوا، وما لا يفعلوا، أكثر مما تشدّد على حقوقهم وخياراتهم. فالنزعة الإسلاميّة ترى في الناس رعايا عليهم واجبات، أكثر مما ترى فيهم مواطنين صالحين، وهي بذلك تجسّد كيانًا سياسيًّا دينيًّا متركّزًا على الواجب. يقود هذا النمط من السياسة وجهة نظر العديد من الحركات الإسلاميّة في العالم، بدءًا بالمتشدّدين الإيرانيّين، يقودهم المرشد الأعلى آية الله خامنئي، مرورًا بالجماعة الإسلاميّة، ولَشْكَر طيبة في باكستان، ولَشْكَر جهاد في إندونيسيا، وصولاً إلى حركة الشباب في الصومال، وحزب التحرير في الكثير من أنحاء العالم.

أما التيار المابعد الإسلامي، فهو مختلف. هو ليس معاديًا للإسلام، ولا علمانيًّا، بل يريد أن يتجاوز السياسات الإسلاميّة بالتشديد على حقوق الناس، لا على واجباتهم فقط. إنه ينظر إلى البشر على أنهم مواطنون، أكثر من رعايا؛ ويأمل في أن يدمج التديّن بالحقوق، والإيمان بالحريّة (على درجات متنوّعة)، والإسلام بالديمقراطيّة؛ ويؤيّد الدولة العلمانيّة/المدنيّة، لكن

(44) كان الخوف يبدو من القوّة إلى درجة أن البعض سمّى هذا التوجّه «ربيعًا إسلاميًا». انظر مثلاً: Yigal Walt, «Islamist Spring Is upon Us,» *Ynet News*, 24/6/2012, <https://bit.ly/3eCympE>.

المجتمع التقي أيضًا. بالمختصر، يمثل تيار ما بعد الإسلام نقدًا للتيار الإسلامي، من داخل ومن خارج. لقد أبدى كلٌّ من حركة الإصلاح الإيرانيّة في عهد محمّد خاتمي، وحزب العدل [حزب العدالة والرفاهية] الإندونيسي المزدهر، وحزب العدالة والتنمية التركي بين عامي 2002 و2012، تنويعات متفاوتة من نزعات ما بعد إسلاميّة، في العالم المسلم[45].

لم يكن ما تمخّض عن الوضع بعد الربيع العربي في هذه البلدان، عودة إسلاميّة بمعنى الكلمة، بل كان مناخًا دينيًّا جديدًا، مع ميل عام مابعد إسلامي. ففي الانتخابات الجزائريّة والليبيّة بعد الانتفاضات، خسرت الأحزاب الإسلاميّة لمصلحة الأحزاب العلمانيّة والليبراليّة؛ وفي ليبيا، لم يحرز حزب عبد الحكيم بلحاج الإسلامي أي مقعد في المؤتمر الوطني العام، في عام 2012، وهو المؤتمر الذي انتخب العلماني مصطفى أبو شاقور رئيسًا للوزراء. صحيح أن الميليشيات التي تسمّي نفسها إسلاميّة تَحدّت، في أوائل عام 2015، البرلمان المنتخَب رسميًّا والحكومة، بإنشائها أجهزة حكمها الخاصة في بنغازي، لكن لم يتّضح مدى شعبيّتها. وفي حالتي المغرب وتونس، لم تندفع الأحزاب الدينيّة التي حصلت على معظم مناصب السلطة، في اتجاه اعتماد نهج سياسي إسلامي، بل عملت من أجل رؤية مابعد إسلاميّة. وظل حزب العدالة والتنمية المغربي ملتزمًا الدستور الجديد، حين ألّف بن كيران الحكومة أول مرّة. وما عاد حزبُه نفسَه جوهريًّا حزبًا إسلاميًّا، بل صار حزبًا ذا «مرجع إسلامي». وظل حزب النهضة في تونس متمسّكًا بإقامة دولة مدنيّة وعلمانيّة، بينما كان يواصل القول إن الدين عامل أساسي في المجتمع المدني. وبحسب قول سمير ديلو الناطق بلسان الحزب، في النهضة «لسنا حزبًا إسلاميًّا، نحن حزب مسلم، يستلهم من القرآن». لقد رفض الحزبُ، مستوحيًا من حزب العدالة والتنمية التركي، والأحزاب المسيحيّة الديمقراطيّة في أوروبا، النظامَ الثيوقراطي [نظام الحكومة الدينيّة]، واعتنق مبدأ «الدولة الديمقراطيّة التي تتميّز بفكرة الحريّة»[46]. وفي عام 2016 أعلن رسميًّا «الفصل التام» بين نشاطه الديني وعمله السياسي[47]. وفي الواقع عمل حزب النهضة مع ليبراليّين

---

(45) لمطالعة مفاهيم النزعة مابعد الإسلامية، ونظرة تاريخيّة إليها، انظر: Bayat, ed., *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam.*

(46) مقابلة مع الناطق بلسان الحزب، سمير ديلو: «Wir wollen keinen Gottesstaat,» Samir Dilou im Gespräch mit Joachim Scholl, *Deutschland Kultur*, 18/5/2011, <https://bit.ly/3pJPAHX>.
انظر أيضًا: Francesco Cavatorta and Fabio Merone, «Moderation through Exclusion? The Journey of Tunisian Ennahda from Fundamentalist to Conservative Party,» *Democratization*, vol. 20, no. 5 (2013), pp. 857–875.

(47) Rached Ghannouchi, «From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and the Future of Tunisia,» *Foreign Affairs*, vol. 95, no. 5 (September-October 2016), <https://fam.ag/31goZcb>.

ويساريّين ونساء ومجتمعات عمّاليّة، من أجل وضع أحد أكثر الدساتير علمانيّة وديمقراطيّة في المنطقة. كانت هذه الأحزاب محافظة، لكن لم تكن إسلاميّة بالضرورة.

أما في مصر، فكان الوضع أشد تعقيدًا. لقد دفعت الثورةُ المصريّة حركةَ الإخوان المسلمين، وهي كبرى الحركات الإسلاميّة وأكثرها تنظيمًا، إلى خوض أهمّ اختبار في تاريخها، وهو اختبارٌ أماط اللثام عن أعمق الورطات الأيديولوجيّة والاستراتيجيّة التي مرّت بها الحركة. ففي حين احتفظ الإخوان بسلوك متحفّظ النبرة (Low Profile) في أثناء الانتفاضة، متعهّدين بألاّ يدفعوا إلى الساحة بأي مرشّح للرئاسة بعد مبارك، إلا أن الحركة سارعت إلى تسلّم السلطة الحكوميّة في ما بعد، حين وجدت الفرصة ملائمة. قبل ذلك، في أواسط العقد الأول من القرن الجاري، بدا أن الحركة أزاحت فكرة الشورى القرآنيّة وفضّلَت الانتخابات وسلطة الشعب والديمقراطيّة[48]. لكن هذا التحوّل في الخطاب، دفعته الأحداث، أكثر مما دفعه تقدير منهجي لأيديولوجيا الحركة الإسلاميّة. لقد أثبت مفهوم الإخوان عن الديمقراطيّة، أنه لا يزيد على الميل إلى الحكم الأغلبي. وقد أسفَرَت التصريحات المتضاربة والمواقف المتباينة في أوقات مختلفة، عن الخلافات الأيديولوجيّة في الجماعة. فالحرس القديم ظلّ يتكلّم بخطاب الإسلام والشريعة، بقادتهم محمّد بديع ومحمود عزّت وآخرين، منحازين إلى أفكار سيّد قطب الراديكالي، بينما اعتنق كثير من رفاقهم الشبّان نزعة ما بعد الإسلام، أي الاتجاه المعتمَد في حزب العدالة والتنمية [التركي]. وحين سيطر أنصار قطب على القيادة في انتخاب مجلس الشورى في كانون الأول/ديسمبر 2009، تمرّد «شباب الإخوان» الغاضبون، وأعلنوا «لا ولاء، ولا طاعة، ولا قيادة للانقلابيّين [الحرس القديم] في مكتب الإرشاد»[49]. وأدى النزاع واختلاف وجهات النظر في داخل الإخوان المسلمين إلى انشقاقات عديدة، وكان أحد كبار المنشقّين عبد المنعم أبو الفتوح الذي فُصل من الجماعة، وأسس حزبًا خاصًّا وقويًّا له، هو حزب مصر. وانتقد الأعضاءُ الشبّان قادةَ الحرس القديم بسبب طغيانهم وتمييزهم الجندري وعملهم في السر[50]. كثيرون منهم تركوا التنظيم، ومنهم أولئك الذين أسّسوا خمسة أحزاب سياسيّة مختلفة، منها التيار المصري وحزب العدل. وانشقّت

(48) انظر: حسام تمام، **تحوّلات الإخوان المسلمين: تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010).

(49) «القطبيّون يسيطرون على الإخوان،» **الشروق**، 2009/12/22، ص 1.

(50) كنتُ حاضرًا في مؤتمر لشبان الإخوان المسلمين، في آذار/مارس 2011، حيث عبّروا عن هذا المشاعر.

مجموعة أخرى وأنشأت جمعيّة الإحياء والبناء للتنمية، لأنها قالت إن جماعة الإخوان المسلمين «سريّة»، وإنها استثمرت الكثير في السياسة بدلاً من الدعوة[51]. وفي النهاية، انتهت السنتان القصيرتان للجماعة في الحكم، بأن كلّفتا الإخوان المسلمين خسارة لا سابق لها، في عطف الناس، وتعاظمًا في معارضة الجماعة. كانت مؤسّسات الدولة في عهد مرسي، مثل وزارات الداخليّة والثقافة والسياحة مشحونة بالتوتر والخلاف، ولم يكن هذا بسبب التخريب المضاد للثورة فقط، بل أيضًا بسبب سوء إدارتها وسياسة الإقصاء التي أثارت في النهاية سخط المواطنين. وبلغت معارضة حكم الإخوان المسلمين أوْجها، في تمرّد 30 حزيران/يونيو 2013 الذي سمّاه كثير من المصريّين «الثورة الثانية»، بينما استنح الفريق السيسي الفرصة لإنهاء حكم الإخوان وتنظيمهم بالقوّة، مرة وإلى الأبد. وعلاوة على التغيير في التنظيمات الرسميّة، بدا أن الجماهير العربيّة كانت تمرّ في مرحلة تحوّل أيديولوجي، في اتجاه الحساسيّات مابعد الإسلاميّة. وأظهر استقصاءُ قِيَم، جرى بين حزيران/يونيو و آب/أغسطس 2011، في مصر والعراق ولبنان والسعودية، أن ما يقرب من 85 في المئة من المصريّين، كانوا يرون أن هدف الثورة هو الديمقراطيّة والازدهار الاقتصادي والمساواة، في حين رأى 9 في المئة فقط أن الهدف هو إقامة حكومة إسلاميّة. وزاد عدد المصريّين المنادين بحكم ديمقراطي من 68 في المئة في عام 2001، إلى 84 في المئة في عام 2011[52]. وجاء في استقصاء آخر أجرته مؤسّسة TNS Global Market Research (تي إن إس لأبحاث السوق العالميّة)، نقلت نتيجته صحيفة **المصري اليوم** عام 2011، أن 75 في المئة من المصريّين يؤيّدون قيام دولة مدنيّة لا دينيّة[53]. وفي تعبير نموذجي عن مشاعر مابعد إسلاميّة، أبدى سائق سيّارة أجرة كرهه للإخوان، وتفضيله دولة لادينيّة، دولة تستطيع أن تعالج القضايا الوطنيّة والدوليّة. وقال: «لكننا نريد مجتمعًا فاضلاً، لا نريد أن يمارس الناس الجنس في الشارع... لا نريد أن يشرب الناس الخمور في الأماكن العامة»[54].

في الدورة الأولى من الانتخابات الرئاسيّة في مصر، حاز مرشّح الإخوان الإسلامي

(51) Ramadan al-Sherbini, «Brotherhood Defectors to Form Apolitical Group,» *Gulf News*, 11/1/2013.

(52) أُجري استقصاء القيم مع 3500 مصري بالغ. انظر: Mansoor Moaddel, «What Do Arabs Want?,» Project Syndicate, 4 January 2012, <https://bit.ly/3pGT3XQ>.

(53) Mohamed Abd El Azim Heba Habib, «Poll Shows Egyptian Opinion after the Revolution,» Masress, 26 May 2011, <http://www.masress.com/en/youm7en/340346>.

(54) مقابلة مع سائق سيّارة أجرة، القاهرة، آذار/مارس 2011.

على أقل من 25 في المئة من الأصوات، وفي الدورة النهائيّة (في مواجهة أحمد شفيق، مرشّح مبارك)، نال فوق 50 في المئة بصعوبة. وعلى الرغم من الافتقار إلى الأرقام الدقيقة، فإن المعروف هو أن كثيرين من المصريّين صوتوا، لا تأييدًا لمرسي، بل رفضًا لخصمه، أحمد شفيق الذي كانوا يرون فيه أنه يمثل مشاعر الثورة المضادة. ومع ذلك سبّب ظهور السلفيّين المفاجئ في الميادين العامّة في حقبة ما بعد الثورة، قلقًا شديدًا. وعلى الرغم من أن السلفيّين ظلّوا كيانًا سياسيًّا غير متجانس ـ فبعضٌ منهم كان يفضل الوضع القائم، في حين ركّز بعضٌ آخر على تعزيز الذات الأخلاقيّة، واندفع الآخرون في توجّه تكفيريّ مكافح ـ فإن عمليات الاقتحام المتفرّقة والعنيفة ضد حريّة الرأي والإنتاج الفنّي وحقوق المرأة، أثارت قلقًا خطرًا وجدالاً في شأن مستقبل الجماعات السلفيّة في الساحة السياسيّة العربيّة الجديدة. وجاءت داعش، الكريهة والمعزولة على نطاق واسع، لتجسّد التطرّف الذي تخوّف المسلمون العاديّون من أن السلفيّة الجهاديّة قد تعتمده.

لكن، أين كان الثوريّون ـ الذين بدأوا ونظموا الانتفاضات ـ حين ارتقت الأحزاب الدينيّة إلى مراكز السلطة الحكوميّة؟ لماذا دُفع مؤيّدو الثورة، اليساريّون والليبراليّون ومابعد الإسلاميّين، إلى الهامش، بدلاً من أن ينهضوا لتسلّم الحكم؟ لقد تمكّنت الثورات في مصر وتونس واليمن من إزاحة الطغاة، وفتحت طريق القوى الاجتماعيّة، ومنهم الإسلاميّون والسلفيّون، للتعبئة العلنيّة، لكنها فشلت في إحداث تحوّل راديكالي للدولة ـ وهو خطوة ضروريّة لتحقيق أهداف الثورة. وبينما نجح المؤيّدون للثورة في اجتراح سحر التحرير والتغيير، إلا أن القليل فقط تغيّر في مؤسّسات النظام القديم. إن «نصف الثورة» هذا، كان المفاجأة الكبرى، وفي الحقيقة، كان السمة الرئيسة في الربيع العربي ـ وهذه مسألة سيتناولها الفصل الثامن.

الفصل الثامن

نصف ثورة ليست ثورة(*)

في عام 2011، احتُفِيَ بالانتفاضات العربيّة على أنها أحداث عالميّة للتغيير، قد تعيد بناء روح زماننا السياسي. ولم يترك الانتشار المدهش لهذه الانتفاضات الشعبيّة التي سرعان ما تلتها حركات «احتلّوا»، سوى القليل من الشك لدى المراقبين اليساريّين الذين كانوا يشاهدون ظاهرةً لم يسبق لها نظير ـ أمرًا جديدًا تمامًا، بلا حدود، وحركة بلا اسم، وثورات بشّرت بمسار جديد نحو الانعتاق. ففي رأي ألان باديو، كان ميدان التحرير، بكل ما كانت تجري فيه من نشاطات ـ القتال والمتاريس والجدال والتخييم والطبخ ورعاية الجرحى ـ يمثّل «شيوعيّة الحركة». كان ذلك الذي ارتُئي فيه بديلاً من الديمقراطيّة الليبراليّة التقليديّة والدولة المستبدّة، مفهومًا عالميًّا بشَّر بأسلوب جديد لممارسة السياسة ـ أي بثورة حقيقيّة. وفي رأي سلافوي جيجيك، وحدها هذه الأحداث «العالميّة» التي خلت من المنظمات المسيطرة والقيادة ذات الشعبيّة الجذّابة، أو الأجهزة الحزبيّة، تستطيع أن تُحدِث ما سمّاه «معجزة التحرير»(**). وفي نظر هاردت وأنطونيو نيغري، أن الربيع العربي والحركة الأوروبيّة الساخطة (Indignado)، وحركة احتلّوا وول ستريت، عبّرت عن توق الجماهير إلى «ديمقراطيّة حقيقيّة»، أي إلى نوع مختلف من النهج السياسي يستطيع أن يحل محل النوع الليبرالي البالي والميئوس منه الذي ترعاه رأسماليّة الشركات. كانت هذه الحركات، بالمختصر، تمثّل «الثورات العالميّة الجديدة»[1].

(*) بعض أجزاء هذا الفصل تستند إلى: Asef Bayat, «Revolution in Bad Times,» *New Left Review*, no. 80 (March-April 2013), pp. 47 60.

(**) نسبة إلى ميدان التحرير في القاهرة (المترجم).

(1) Keith Kahn-Harris, «Naming the Movement,» Open Democracy, 22 June 2011, <https:// =

جديدة، حتمًا، لكن بماذا تنبئنا جدّتها هذه، في شأن طبيعة تلك الانتفاضات السياسيّة؟ وما هي القيمة التي يضفيها عليها كونها جديدة؟ ففي حين كانت هذه التحليلات الواثقة تجول في الولايات المتّحدة وأوروبا على نطاق واسع، كان أنصار الانتفاضات العرب أنفسهم مكتربين في شأن مصير ثوراتهم، يندبون مسيرها في وجه مخاطر ثورة ارتداد مضادة، أو احتمال أن يختطفها بعض أطراف دخيلة عليها. وبعد مرور خمس سنوات على سقوط الطغاة في تونس ومصر واليمن، لم يتبدّل الشيء الكثير في الواقع وفي مؤسّسات الدولة، أو في أسس سلطة النُّخَب القديمة. فالشرطة والقضاء والإعلام الذي تسيطر عليه الدولة؛ ونُخَب رجال الأعمال وشبكات زبائنيّة أحزاب الحكم القديم، بقيت كلها كما هي، إلى حدّ ما، لم تُمَسّ. إن ما جرى في مصر، من فرض الحكّام العسكريّين في عام 2012 حظرًا على الإضراب، وسوقهم أكثر من اثني عشر ألفًا من الثوريّين، أمام المحاكم العسكريّة، يشير إلى أن ثمة أمرًا غريبًا في طبيعة هذه الثورات.

إنني أرى أن المؤشّر الأساسي في الثورات العربيّة، يكمن في تناقضها المؤلم، بجمعها التعبئة الثوريّة مع المسار الإصلاحي. «نصف ثورة ليست ثورة»، هكذا اختَصرَت لافتةُ متظاهر في مصر خلاصة هذا الخلل. فالواقع، أن ردات الفعل المتناقضة على الربيع العربي ـ الثناء والخشية ـ قد عبّرت تمامًا عن هذه الحقيقة المتناقضة في الثورات العربيّة، إذا كنا نعتبر أن الثورة تعني، في الحد الأدنى، تغييرًا سريعًا وجذريًا في الدولة، تقوده حركات شعبيّة من الطبقة الدنيا. ويشير الاستقطاب في الآراء إلى اختلاف عميق بين بُعدَين أساسيّين في الثورة: الحركة والتغيير. لقد ركّزت السرديّات المُحتفية بخاصة، على «الثورة بوصفها حركة»؛ وعلى الأحداث الدراماتيكيّة التي تنمّ عن روح تضامن وتضحية عالي، وإيثار الغير، وهدف مشترك؛ وعن كوميونيات (Communitas) تحرير. الانتباه هنا إذًا، مركّز على تلك اللحظات الاستثنائيّة في كل تحشيد ثوري، حين تتحوّل فجأة المواقف والسلوك: فيذوب الانقسام الطائفي وتسود المساواة الجندريّة وتذوي الأنانية؛ وتُبدي الطبقات الشعبيّة قدرة مدهشة على الابتكار في النشاط والتنظيم الذاتي وصنع القرار ديمقراطيًّا. وهذه الأحداث البارزة التي تمثّل عند الفوضويّين «المستقبل

www.opendemocracy.net/en/naming-movement/>; Alain Badiou, «Tunisia, Egypt: When an East Wind Sweeps Away the Arrogance of the West,» Translated by Anindya Bhattacharyya, *Le Monde*, 18/2/2011, <https://bit.ly/3sP9mUw>; Slavoj Žižek, «For Egypt, This Is the Miracle of Tahrir Square,» *The Guardian*, 10/2/2011; Michael Hardt and Antonio Negri, «Arabs Are Democracy's New Pioneers,» *The Guardian*, 24/2/2011, and Paul Mason, *Why It's Kicking Off Every Where: The New Global Revolutions* (London: Verso, 2012), p. 65.

في الحاضر»، تستحق ولا شك إبرازها وتوثيقها. غير أن المبالغة في التركيز على الثورة بصفتها حركة، أسهمت في التعتيم على الطبيعة الغريبة لهذه الثورات في مسألة التغيير، مع نُدرَة الحديث عما سيحدث في اليوم الذي يلي سقوط الطغاة. بل ان هذه المبالغة أدت إلى إخفاء المفارقات في هذه الانتفاضات، وهي مفارقات وتناقضات كوّنَها الزمن السياسيّ الجديد، حين اختفت الرؤى الكبرى وطوباويّات التحرير، لتُخلي المكان للمشاريع المجزّأة والارتجال والشبكات الفضفاضة، وهو الزمن الذي تقوّضت فيه بشدّة إمكانات الثورة ـ التغيير، بينما حلّت الثورة ـ الحركة مكانَها بديلاً مذهلاً[2]. وقد أبدت الانتفاضات العربيّة هذا الخلل. إن المسارات التي اتّخذتها الثورات العربيّة ـ باستثناء ما جرى في ليبيا وسورية، حيث اتّخذت شكل الحروب الأهليّة، مع إسهام التدخل العسكري الخارجي ـ لم تُشبه أيًا من المسارات المعروفة للتغيير السياسي التي أفادتنا بها الأدبيّات: الإصلاح، التمرّد، أو الانفجار الداخلي[3]. لقد كانت لها طبيعة خاصّة بها، تميّزت بمزيج من الحركات الثوريّة والتغيير الإصلاحي والثورة الإصلاحيّة (Refolution)، وتشكّلت بديناميّات زمننا المابعد اشتراكي والنيوليبرالي.

1 ـ استراتيجيات التحويل

تاريخيًّا، تنظّم الحركات الاجتماعيّة السياسيّة التي تتّبع استراتيجيّة إصلاحيّة، في المعتاد، حملة متواصلة للضغط على النظام القائم، حتى يقوم بإصلاحات، مستخدمًا مؤسّسات الدولة القائمة. واعتمادًا على قوّتها الاجتماعيّة ـ بحشد الطبقات الشعبيّة ـ تُجبِر حركات المعارضة النُّخبةَ السياسيّة على إصلاح قوانينها ومؤسّساتها، غالبًا عبر نوع من التعاهد المتفاوَض عليه. ويحدث التغيير في إطار الترتيبات السياسيّة الموجودة. كان التحوّل إلى الديمقراطيّة في بلدان مثل البرازيل والمكسيك، من هذا النوع[4]. وقد حاولَت

---

(2) أكثر من سبعين بلدًا شهدت حركات احتجاج سياسي كبيرة منذ عام 2010. انظر: «The Protester: From the Arab Spring to Athens, from Occupy Wall Street to Moscow,» *Time* (26 December 2011).

(3) Theda Skocpol, *States and Social Revolutions* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979); Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution* (New York: Vintage, 1965); Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (New York: Beacon Press, 1993); Leon Trotsky, *History of the Russian Revolution* (Chicago, IL: Haymarket Books, 2008); Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late 20th Century* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1993); Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter, and Laurence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1986).

(4) Huntington, Ibid., and O'Donnell, Schmitter, and Whitehead, Ibid.

قيادة الحركة الخضراء في إيران في عام 2009 أن تسير في مسار إصلاحيّ مشابه[5]. في هذا المسار، يمكن لعمق الإصلاحات ونطاقها أن يختلفا: فالتغيير قد يكون سطحيًّا، لكنه يمكن أن يكون عميقًا أيضًا إذا اتّخذ اتجاهًا قانونيًا ومؤسّسيًا وسياسيًّا ـ ثقافيًا، تراكميًّا.

لكن يقتضي مسار التمرّد حركة ثوريّة، تنشأ في مدىً زمنيٍّ ممتدّ امتدادًا كافيًا، وتُطوِّرُ قيادةً معترَفًا بها وبنية تنظيميّة مع مسوّدة لنظام سياسيّ جديد. وبينما ينشر النظام القائم شرطته أو جهازه العسكري، لمقاومة أي تغيير، تبدأ حركة الانشقاق في تفتيت الكتلة الحاكمة. ويتقدّم المعسكر الثوري قدُمًا، ويجتذب المنشقّين، ويشكّل حكومة ظل، وينشئ بُنَى سلطة بديلة. هذا يتحدّى قدرة الدولة على ممارسة الحكم في نطاقها الجغرافي، ويُحدث وضعًا من «ثنائيّة السلطة» بين النظام والمعارضة التي يقودها قائد جذّاب شعبيًّا، على نسق لينين أو ماو أو كاسترو أو الخميني أو هافل. وحتى تنجح الثورة، تبلغ حالةُ ثنائيّة السلطة ذروتَها بمعركة تمرّد يستولي فيها المعسكر الثوري على السلطة بالقوّة؛ ويطرد أجهزة السلطة القديمة، ويقيم مكانها أجهزةً جديدة. هنا، تنشأ إعادة تكوين شاملة للدولة، بأشخاص جدد، وأيديولوجيا جديدة، ونمط بديل من الحكم. والثورات الروسيّة والصينيّة والكوبيّة في عام 1959، والساندينيّة في نيكارغوا، والثورة الإيرانيّة في عام 1979، تجسّد هذا المثال من المسار التمرّدي[6]. لقد واجه نظام القذّافي تمرّدًا ثوريًا بقيادة المجلس الوطني الانتقالي الذي تقدّم أخيرًا، بمساعدة حلف شمال الأطلسي، من بنغازي المحرَّرة، للاستيلاء على طرابلس.

ثمة إمكانيّة ثالثة: هي أن يحدث «انفجار للنظام من الداخل»؛ إذ قد يكتسب تمرُّدٌ زخمًا بواسطة إضرابات وأشكال أخرى من العصيان المدني، أو بواسطة حرب ثوريّة تُطبق الحصار بالتدريج على العاصمة، وحينئذ ينفجر النظام من داخله، وينهار وسط الاضطراب والانشقاق والفوضى الكاملة. وبدلاً منه، تسارع النُّخب البديلة إلى تشكيل أجهزة جديدة للسلطة، غالبًا في ظروف الارتباك والفوضى، يقوم عليها مَن يفتقرون إلى الخبرة في الشأن العام. لقد انفجر نظام نيكولاي تشاوشيسكو في رومانيا من داخله، في أجواء العنف والفوضى السياسيّة في عام 1989، لكنْ حلَّ مكانه نظام سياسيّ واقتصادي

(5) Asef Bayat, «The Green Revolt,» in: Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), pp. 284–304.

(6) Brinton, *The Anatomy of Revolution*; Trotsky, *History of the Russian Revolution*; Misagh Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989); Henry Weber, *Nicaragua: The Sandinista Revolution* (London: Verso, 1981), and James de Fronzo, *Revolutions and Revolutionary Movements*, 3rd ed. (Boulder, CO: Westview Press, 2007).

مختلف جدًا، بقيادة الجهاز المستحدَث، جبهة الخلاص الوطني التي رأسها إيون إيليسكو، بعد إعدام الطاغية[7]. وفي كلتا الحالتين، التمرّد والانفجار من الداخل، خلافًا للمسار الإصلاحي، لا تعمل محاولات تطوير النظام السياسي من خلال المؤسّسات القائمة، بل من خارجها[8].

لم تتّسم الثورات في مصر وتونس واليمن بسمات تشبه أيًا من هذه المسارات. والعنصر الفريد الأول الملاحَظ فيها، هو سرعتها. ففي مصر وتونس، حققت حركة التمرّد الجماهيريّة القويّة بعض النتائج السريعة المدهشة. ونجح التونسيّون، في مدى شهر، والمصريّون في ثمانية عشر يومًا فقط، في إسقاط حاكمين طاغيتين مزمنين، وفكّكوا عددًا من المؤسّسات المرتبطة بهما ـ منها حزباهما السياسيّان ومجلساهما التشريعيّان، وعدد من الوزارات ـ وتعهّدوا بسياسات الإصلاح الدستوري والسياسيّ. وأُنجِزَت هذه المكاسب بطريقة كانت، بالمقاييس النسبيّة، مدنيّة وسلميّة بامتياز، وسريعة في الوقت نفسه. لكن هذه الانتصارات السريعة ـ خلافًا لحركات التمرّد المتطاولة في اليمن وليبيا، أو تلك التي في البحرين وسورية ـ لم تُتِح وقتًا كافيًا حتّى تتمكّن المعارضة من إقامة أجهزة حكمها الموازية، في ما لو كانت تنوي إقامتها فعلاً. بدلاً من ذلك، بدا أن الثوار يريدون من مؤسّسات النظام ـ بما فيها وزارة الداخليّة والقضاء والعسكر، مثلاً ـ أن تقوم بالإصلاحات الواسعة بالنيابة عن الثورة: لتعديل الدستور وعقد الانتخابات وضمان حرية الأحزاب السياسيّة وإنشاء مؤسّسة الحكومة الديمقراطيّة. هنا يكمن خلل أساسي في هذه الثورات: لقد حظيت بسمعة اجتماعيّة هائلة، لكنها افتقرت إلى السلطة الإداريّة؛ ولقد أنجزت درجة مثيرة للإعجاب من الهيمنة، لكنها لم تتولَّ الحكم فعلاً. لذا استمرّت النظم القائمة تحكمُ من غير أن تُمَسّ، إلى حدٍ ما؛ وقام القليل من المؤسّسات أو أساليب الحكم الجديدة التي يمكن أن تجسّد رؤية تغييريّة عميقة.

صحيح أن ثورات وسط أوروبا وشرقها في عام 1989، كانت أيضًا مدهشة في سرعتها،

---

(7) Victor Sebestyen, *Revolution 1989: The Fall of the Soviet Empire* (NewYork: Vintage, 2009), pp. 380–400.

(8) مؤخرًا، رأى بعض الباحثين أن تُوصَف عمليّات انتقال السلطة في ألمانيا الشرقيّة الشيوعيّة وتشيلي مع بينوشيه، والفلبين مع ماركوس (وكذلك المحاولات الفاشلة في الصين وكينيا وبناما) على أنها «ثورات غير عنيفة». ومع التركيز على وسائل المقاومة المدنيّة غير المسلّحة، فإن هذا النموذج سيشمل أيضًا المسارات الإصلاحيّة (تشيلي) والثوريّة (ألمانيا الشرقيّة) والسياسيّة، ويعكس كلًا من الاستراتيجيات السلميّة (تشيلي) وتلك غير السلميّة تمامًا (الفلبين). انظر: Sharon Erickson Nepstad, *Nonviolent Revolutions: Civil Resistance in the Late 20th Century* (New York: Oxford University Press, 2011).

وفي العموم، غير عنيفة: ألمانيا الشرقيّة احتاجت إلى عشرة أيام؛ ورومانيا إلى خمسة أيام فقط. وخلافًا لما حدث في مصر واليمن أو تونس، أنجزت تحوّلاً كاملاً في نظمها الوطنيّة السياسيّة والاقتصاديّة. في تلك البلدان الأوروبيّة الشرقيّة، كان الفارق بين ما كان لدى شعوبها ـ حزب واحد في دولة شيوعيّة، واقتصاد موجَّه ـ وما بدا أنهم يريدونه ـ ديمقراطيّة تعدّديّة واقتصاد أكثر انفتاحًا ـ كان هذا الفارق جذريًّا إلى حدّ أن مسار التغيير لا بدّ من أن يكون ثوريًا؛ وكان يمكن بسهولة كشف أنصاف الحلول والإصلاحات السطحيّة ومقاومتها. وفي الحالة الألمانيّة، كان يمكن للمؤسّسات المنهارة في جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة [الشرقيّة]، أن تذوب بسهولة في داخل الأجهزة الحكوميّة لجمهوريّة ألمانيا الاتحاديّة [الغربيّة]. لم يكن ذلك يشبه ما جرى في مصر أو تونس، حيث كانت المطالب بالتغيير والحريّة والعدالة الاجتماعيّة من الاتساع ومن الطابع الفضفاض، ما جعل الثورة المضادة قادرة على أن تدّعي تبنّي تلك المطالب، وأن تستولي على شعاراتها أيضًا. وكانت الثورات في تونس ومصر واليمن مختلفة كذلك عن ثورة الفلبين في عام 1986، حين أسقطت حركة شعبيّة الرئيس فرديناند ماركوس الذي كان قد احتفظ منذ عام 1973 بالسلطة المطلقة على المؤسّسات العامّة كلها، بما فيها الجيش، بواسطة الاعتماد على طبقة رجال الأعمال من أقاربه، وعلى الدعم الأمريكي. لقد حظيت الثورة بتنظيم موحّد نوعًا ما، وبقيادة شعبيّة جذّابة هي كورازون أكينو، أرملة السيناتور الشعبي بينينو أكينو الذي اغتاله ماركوس، إضافة إلى القائدين العسكريّين خوان بونسي إنريلي واللواء فيديل راموس. والأهم من هذا، أن المعارضة المنظّمة والانشقاقات عن الجيش، اجتذبت إلى تجمّع الإصلاح، حركة القوّات المسلّحة، ومنظمة جنود الشعب الفلبيني واتحاد الضباط الشبان، فمثّلت مظلّة حماية أساسيّة للتيار المعارض لماركوس. وكما حظيت الثورات في مصر واليمن وتونس، حظيت الثورة في الفلبين بدعم شعبي، مع تظاهر الملايين في الشوارع، ولا سيّما على الطريق الدائري (EDSA) حول العاصمة مانيلا، وهو بمثابة «ميدان تحرير» الفلبين؛ لكن التعبئة الشعبيّة أعقبت النداء إلى الشعب، الذي أطلقه الكاردينال فيدال، لمجابهة تهديد ماركوس باعتقال القادة العسكريّين المعارضين. وأخيرًا امتلك المتمرّدون القوّة العسكريّة الحاسمة، التي نشروها عند الحاجة، مثل الاستيلاء على محطات التلفزيون الوطنيّة لمخاطبة المواطنين. هذه الموارد، لم يتوافر مثلها للمتمرّدين في تونس واليمن ومصر. صحيح أن المحتجّين في مصر هاجموا وأحرقوا الكثير من مراكز الشرطة ـ نصف المراكز في القاهرة، و60 في المئة في الإسكندريّة، و84 مركزًا في عموم البلاد. غير أن معظم الهجمات وقع بعدما قتلت الشرطة عدة أشخاص في أحياء معيّنة، وذلك ما كان يحدث عادةً في سنوات

ما قبل الانتفاضة[9]. وليست هناك أدلّة على أن المهاجمين حاولوا أن يستولوا على أسلحة أو ذخيرة، للسيطرة على مؤسّسات الدولة الاستراتيجيّة، عند اللزوم.

لقد بدت التجربتان المصريّة والتونسيّة شبيهتين من قرب، بثورة الورد الجيورجيّة في عام 2003، أو الثورة البرتقاليّة الأوكرانيّة في عامي 2004 ـ 2005 اللتين أسقطت فيهما حركة شعبيّة جماهيريّة متواصلة الحكام الفاسدين. في تلك الحالات، كان المسار، من الناحية البحتة، أكثر ميلاً إلى الإصلاح منه إلى الثورة.وعلى الرغم من ذلك، فإن ثمة عاملاً أكثر توقعًا كان في الانتفاضات العربيّة، هو الاندفاعة الثوريّة القويّة التي جعلتها أبعد أثرًا من حركتي الاحتجاج في جورجيا وأوكرانيا. ففي تونس ومصر، أتاح رحيل الطاغيتين وأجهزتهما القمعيّة، مجالاً حرًا لا سابق له، أمام المواطنين، ولا سيّما للطبقات الشعبيّة، من أجل المطالبة باستعادة مجتمعاتها وتأكيد ذاتها. وكما يحدث في معظم الحالات الثوريّة، بُذِلَت طاقة هائلة، وبَدّل إحساسٌ بالتجدُّد لا مثيل له المزاجَ العام. وعادت الأحزاب السياسيّة المحظورة إلى الظهور من منطقة الظل، وأُنشئت أحزاب جديدة ـ على الأقل إثنا عشر حزبًا في مصر، ولا أقل من مئة في تونس. ونمت المنظمات الاجتماعيّة وعلت أصواتها، وأخذت في البروز مبادراتٌ شعبيّة مدهشة. ومع زوال التهديد بالاضطهاد، قاتل الشعب العامل من أجل حقوقه؛ وانتشرت حركات العمال وأعمال الاحتجاج في مؤسّسات الصناعة الخاصّة. وفي تونس، أدّت النقابات العمّاليّة القائمة، دورًا أكثر استقلالاً وقوّة. وفي مصر دعا العمّال إلى إنشاء نقابات جديدة مستقلّة؛ وأكد تحالف 25 يناير المصري للعمال مبادئ الثورة: التغيير، الحريّة، العدالة الاجتماعيّة. ودعا صغار الفلاّحين إلى إنشاء نقابات مستقلّة. وبدأ سكان مدن الصفيح في القاهرة يؤسسون أولى منظماتهم المستقلّة؛ وناضلت جماعات الشبّان لتحسين أوضاع الأحياء الفقيرة، وتعهّدت بمشاريع مدنيّة، واستعادت كبرياءها. وتدفّق الطلاب إلى الشوارع ليطالبوا بإعادة وزارة التربية النظر في مناهجها. وأقيمت تجمّعات جديدة ـ في مصر، جبهة التحرير الثوريّة؛ وفي تونس، الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة ـ من أجل ممارسة الضغوط على سلطات ما بعد الثورة، بغية إجراء إصلاحات ذات شأن. بالطبع، كان ذلك يمثّل مستويات من التعبئة الشعبيّة، وبخاصّة في تلك اللحظات الاستثنائيّة. لكن الإحساس غير العادي بالتحرّر، والرغبة في تحقيق الذات، والحلم بنظام اجتماعي عادل، واختصارًا، التوق إلى «كل جديد» ـ ذلك هو الذي

(9) Mona El-Ghobashi, «The Praxis of the Egyptian Revolution,» *Middle East Report*, no. 258 (2011), p. 12; Salwa Ismail, «Urban Subalterns in the Arab Revolutions: Cairo and Damascus in Comparative Perspective,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 55, no. 4 (2013), p. 872, and WikiThawra 2013, <https://wikithawra.wordpress.com/author/wikithawra/>.

حدّد جوهر هذه الثورات. لكن بينما كانت هذه الهيئات الاجتماعيّة الجماهيريّة تمضي بعيدًا متخطّية نُخَبَها، كان الخلل الأساسي في هذه الثورات مكشوفًا: وهو التناقض بين الرغبة الثورية في الجديد، والنتيجة الإصلاحيّة التي يمكن أن تقود إلى احتواء القديم.

2 ـ الثورات الإصلاحيّة؟

كيف إذًا يمكننا أن نفهم الربيع العربي؟ ما هو نوع المسار الذي خاضت فيه الانتفاضات؟ في الحقبة التي تلت الثورات مباشرة، اختار النظامان الملكيّان الأردنيّ والمغربيّ إجراء إصلاحات سياسيّة متواضعة. في المغرب، سمح تعديل دستوري لرئيس حزب الأكثريّة في البرلمان بأن يؤلف الحكومة. وأطيح بالنظام الليبي في حرب أهليّة عنيفة. وفي سورية دفع قمع النظام الانتفاضة إلى سلوك مسار تمرّدي وحرب دمويّة بالوكالة، وما زال علينا أن ننتظر لنرى نتيجة ما حدث. لكن الانتفاضات في مصر واليمن وتونس سارت في مسار خاص، ولا يمكن لأي منها في ذاتها أن توصَف بالثورة، ولا هي ببساطة إجراءات إصلاحيّة. وقد يكون منطقيًّا أن نتكلّم عن «ثورات إصلاحيّة» (Refolutions): أي حركات ثوريّة اختارت أن تدفع من أجل تحقيق إصلاحات، في مؤسّسات الدولة القائمة، ومن خلالها، بدلاً من أن تستولي على السلطة لإنشاء نظام اجتماعيّ جديد[10]. بمعنى ما، كانت هذه الحركات ثوريّة، من حيث الحركة والتعبئة الجماهيريّة، لكنها كانت إصلاحيّة في استراتيجيّتها وفي رؤيتها للتغيير. كانت هذه الثورات إصلاحيّة، من حيث إنها، **أولاً**، لم يكن لديها مُدخَلات فكريّة حتى تعبّر عن رؤية ثوريّة بالطريقة التي تشبه ما فعلته الثورات النظيرة في القرن العشرين ـ نيكاراغوا وكوبا وإيران. **ثانيًا**، لقد بدا الأنصار

---

(10) أول من استعمل عبارة «refolution» هو تيموثي غارتون آش، في حزيران/يونيو 1989 لوصف الجولات «الأولى» من الإصلاح السياسي في بولندا والمجر، بنتيجة مفاوضة بين السلطات الشيوعيّة وقادة حركات المعارضة. انظر: Timothy Garton Ash, «Revolution, the Springtime of Two Nations,» *New York Review of Books* (15 June 1989).

لا بد هنا من التشديد على أن مقالة غارتون آش نُشرت مباشرةً بعد أول انتخابات برلمانيّة حرّة في بولندا، وقبل التغيّرات البنيويّة المتسارعة التي أعقبت ذلك - بما فيها حل الحزب الشيوعي وإنهاء نظام الحزب الواحد وحلف وارسو والتغيير الدستوري. ولو كتب غارتون آش بحثه هذا بعد أسابيع قليلة، لكان ربما استخدم عبارة «revolution» بدلًا من ذلك، لوصف تلك التغيّرات المهمّة. إن هذا مختلف جدًا عما جرى في البلدان العربيّة، حيث لم يَقبل أحد من الطغاة الحاكمين، أن يُجري في أثناء الربيع العربي مثلَ هذا الإصلاح البعيد المدى، من خلال التفاوض؛ لقد أطيحوا من الحكم، إما بقوة الإكراه الثوري (بن علي، مبارك، القذّافي) أو حاولوا التحايل على الثوار من خلال «تغيير» سطحي، مثلما فعل العسكريّون في مصر بعد مبارك، أو مثل علي صالح في اليمن. لذا، في هذا الكتاب، واضح أنني أستعمل عبارة «refolution» على نحو مختلف.

الذين أضرموا هذه الانتفاضات عاجزين عن تصوّر أنماط من الحكم والمؤسّسات، تختلف عن تلك التي كانوا يتمرّدون عليها؛ لقد بدوا مُعْرضين، أو غير مهتمّين بتحفيز التغيير في داخل مؤسّسات الدولة. والحقيقة أن ليس ثمة مجموعة أو منظّمة كانت قبل الانتفاضات قد طرحت أي تقييم لسلطة الدولة، أو أعربت عن وسائل لتطويرها. ثالثًا، معظم الثوريّين فَصَل مفهوميًّا ميدان الاقتصاد عن ميدان السياسة، وعن مفاصل النظام السياسي التي يرغب في تفكيكها. فقليل من المفكّرين العرب، إن لم نقل لا أحد منهم، وضع في السنوات الأخيرة أي رؤية جديّة عن السياسة الثوريّة في المنطقة، وكأن الثورة كانت قد أصبحت فكرة من ماضٍ ولّى[11]. فقد كانوا بالأحرى منشغلين أكثر في مسائل الأصالة والأهلانيّة (Nativism) والقوميّة الثقافيّة، والإسلام[12]. وأولئك الذين في مصر، مثل عمرو الشوبكي، الذين تكلّموا عن الثورة، حذّروا من «وهم الثورة،» ودعوا بدلاً من ذلك إلى «الإصلاح»[13]. وبينما كانت الحياة الفكريّة في تونس تختنق تحت نير قمع الدولة، كانت طبقة المفكّرين المصريّة (محررو الصحف والمجلات والكتّاب والفنّانون) تعمل وفق قول صبري حافظ، في «ظروف قاتمة»[14]. لقد مثّلت الإنتلجنسيا، مدفوعة بقوّة «المزاج الإسلامي» منذ التسعينيّات، كتلة ضمنيّة استطراديّة (Discursive) مع الدولة والمؤسّسة الدينيّة، على حساب الفكر النقديّ، والسياسة الجذريّة[15]. ولم تترك طبقة المثقفين التي خدمت الدولة بصفة موظفين منذ عهد الرئيس عبد الناصر، أي أفكار ثوريّة

---

(11) هذا واضح في المسح المثير للإعجاب عن الفكر العربي المعاصر الذي وضعته إليزابيت سوزان كسّاب: Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010).

[انظر النسخة العربية للكتاب: إليزابيث سوزان كساب، **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)].

(12) Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007), p. 180.

(13) عقب حركة كفاية، حذّر المفكّر المصري عمرو الشوبكي من «وهم الثورة» والتمرّد الشعبي. وقال إن الهدف هو الإصلاح والدعوة إلى الإصلاح. انظر: عمرو الشوبكي، «وهم الثورة الشعبيّة،» **المصري اليوم**، 2007/5/10.

(14) Sabry Hafez, «The Novel, Politics, and Islam,» *New Left Review*, no. 5, 2ndser. (September-October 2000), p. 141.

لمطالعة معلومات عن خمول نشاط المفكّرين اليساريّين في مصر انظر: Marie Duboc, «Egyptian Leftist Intellectuals' Activism from the Margins,» in: Joel Beinin and Frederic Vairel, eds., *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*, 2nd ed. (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), pp. 49–67.

(15) Samia Mehrez, «Take The Mout of the Ball Game: Egypt's Cultural Players in Crisis,» *Middle East Report*, no. 219 (Summer 2001), pp. 10–15, and Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, p. 180.

يمكن نشرها في الانتفاضة. بل شملت الأفكار الأساسيّة الإصلاح السياسي والحكومة المتجاوبة وحقوق الإنسان وخلق الوظائف. وأوصت لافتة المطالب الضخمة في ميدان التحرير ـ التي دعت إلى إطاحة الرئيس وتأليف حكومة انتقاليّة وتعديل الدستور ومحاكمة الرسميّين الفاسدين وأولئك المسؤولين عن مقتل الثوار ـ نوعًا ما بـ«التحوّل من الحكم الاستبدادي»، من خلال «ميثاق سياسي». ولم يكن مفاجئًا أن بعض المحلّلين وصف الربيع العربي بأنه «ثورات تفاوض»، إلاّ أن الثوار كانت لهم حصّة ضئيلة في هذا «التفاوض»[16]. وفي الحقيقة أكد مراقب محليّ قائلًا: «على مدى عقد من النشاط الحيوي، لم يخطر ببال مجموعة أو شبكة ناشطين، فكرة الاستيلاء على السلطة. فلا هم رأوا حاجة إلى خلق مؤسّسات يمكنها أن تحشد وأن تقود نحو الاستيلاء على السلطة، ولا عملوا من أجل صوغ مجموعة أهداف سياسيّة بعيدة المدى»[17]. والذين كانت لديهم قبل احتجاجات الشوارع أي معرفة منهجيّة عن مفهوم الثورة قليلون، وقد وجدوا أنفسهم عالقين في ثورات جماهيريّة هائلة لم يتخيّلوها أبدًا، ولا كانت لديهم أي فكرة عن أسلوب التعامل معها. وقد شرح ناشط شاب ذلك بقوله: «حين خرجنا [في 25 كانون الثاني/يناير]، لم نخطّط لثورة أو نفكّر بها، بل ظنّنّا أن سيكون هناك بضع مئات من الأشخاص فقط، كالمعتاد؛ لكن في غضون ساعات قليلة، خرج الألوف، ففقدنا السيطرة على الحشود التي وضعت بنفسها شعاراتها»[18]. في تونس ما قبل الثورة، كان النشاط المنظّم، مقيّدًا بقسوة. وقال ناشطٌ سيبرانيّ، متذكّرًا: «سئم الناس السياسة حتى إن فكرة الانتظام كانت أمرًا مرفوضًا»[19]. وفيما كانت الشرطة تحاصر نشاط الطلاب في حرم المعاهد، كانت شبيبة الأقاليم تؤلف الشّلل وجمعيات زوايا الشوارع والأخويّات التي يمكن استخدامها في عمل جماعي. وفي بعض الأحيان، كان قادةٌ محليّون، مثل بوعزيز، أو جمال بوعلابي، أو غزال، وهو محامٍ، يبادرون إلى الاحتجاج، في سيدي بوزيد مثلًا. وحين اندلعت حركة الاحتجاج في سيدي بوزيد، برزت «لجنة المواطنة والدفاع عن ضحايا التهميش»، لتنقل معلومات عن الأحداث إلى الناشطين السيبرانيّين الذين يعمدون عندئذ إلى نشرها عبر

(16) George Lawson, «The Arab Uprisings: Revolution or Protests?,» LSE Research Online, August 2015, <https://bit.ly/32FV9hR> (accessed 23 December 2016).

(17) Maha Abdelrahman, «In Praise of Organization: Egypt between Activism and Revolution,» *Development and Change*, vol. 44, no.3 (May 2013), p. 572.

(18) مقابلة مع إسماعيل اسكندراني، في الإسكندريّة، 15 تمّوز/يوليو 2011. واعترَف منظّمٌ آخر للحدث، بأن «المنظّمين لم يتوقّعوا أبدًا أن يحدث هذا». مقابلة مع عبد الرحمن جاد، القاهرة، 27 آذار/مارس 2011.

(19) مقابلة مع الناشط السيبراني طارق الكحلاوي، تونس، تمّوز/يوليو 2011.

وسائط التواصل الاجتماعي. وقد أنشأت جماعات الشبّان في تونس «وكالة أنباء تحركات الشارع التونسيّ»[20].

مع توسّع استخدام التواصل الاجتماعي في عام 2010، ظهر نوع من اللاحركات بين الشبان عبر الشبكات الإلكترونيّة. غير أن نقابيّي الاتحاد العام التونسي للشغل سارعوا إلى استخدام مهاراتهم التنظيميّة، للتنسيق بين حركة الاحتجاج في سيدي بوزيد وفي المدن الأخرى. وفي 11 كانون الثاني/يناير، عقدوا اجتماعًا أقرّ إضرابًا عامًّا.

الصورة الرقم (8 ـ 1)
مطالب متظاهري ميدان التحرير



تصوير منى سيف، تُنشَر بتصريح Creative Common.

---

(20) مقابلة مع الناشط الصحافي غسّان، تونس، تموز/يوليو 2011.

لقد أعطى سقوط الطاغية التونسي بن علي المفاجئ في 14 كانون الثاني/يناير 2011 المصريّين فكرة الثورة وإمكانيتها. وبدأ الناشطون الذين دعوا إلى يوم احتجاج على فظاظة الشرطة في 25 كانون الثاني/يناير، بدأوا ينطقون بكلمة ثورة[21].

حين حاول ثلاثة رجال أن يُحرقوا أنفسهم، مثلما فعل التونسي محمّد البوعزيزي، قال الناشطون إنهم يفضّلون أن يروا مراكز الشرطة تحترق لا الأشخاص. وعشيّة يوم الغضب، ذهب البعض إلى حد الدعوة إلى «التضحية»[22]. لكن هذه المشاعر لا تزيد عمّا سمّاه هربرت بلومر «حركة عامّة»، وهي ليست «حركة معيّنة» تعمل وفق رؤية وتنظيم وجهود منسّقة لبلوغ أهداف ملموسة، في شأن كيف يمكن إنهاء الظلم[23]. وقد استنتج تشارلز تيلي، وهو يَنظر في الثورات الأوروبيّة، أن «وجود تنظيم ثوري متجانس يُحدث فرقًا كبيرًا»، لأنه «يسهّل الاستيلاء الأوليّ على مفاصل السيطرة وينشر الأخبار ويحرّك الالتزامات التي تعهّد بها رجالٌ معيّنون»[24]. ومع ان الثوار العرب أبدوا قدرة جديرة بالإعجاب، على نشر الأخبار وحشد تظاهرات الشوارع، من خلال أساليب العمل داخل الشبكة الإلكترونيّة وخارجها، فإنهم شعروا بعدم استعدادهم لما سيفعلونه حالما تتدفّق الجموع الغفيرة في الشوارع. ولما كان ناشطو التحرير يفتقرون إلى الخطط الجاهزة، كان عليهم أن يرتجلوا. وحين عقدوا اجتماعات في 25 كانون الثاني/يناير ليقرروا ما العمل بعدئذ، صرخ بعض المحتجّين، «زيادة الحد الأدنى للرواتب»؛ و«إقالة وزير الداخليّة»؛ و«إلغاء قانون الطوارئ». وعند الساعة 1:45 بعد الظهر، هتف الجمهور «الحريّة!»؛ وعند الساعة 3:00 بعد الظهر، وكانت التظاهرات قد انتشرت في المحافظات، أخذ هتاف «ارحل» يُسمَع في الشوارع. عندئذ فقط تبيّن للثوار أن أمرًا ما استثنائيًا يجري ـ «اللعنة، إن هذا يحدث!!»؛ كان ذلك شيئًا لم يتوقّعوه أبدًا، ووضعًا يصعب جدًا التعامل معه. وغرّد أحد الناشطين المعروفين جدًا الذين عملوا في تنظيم الحدث، وقد أذهلته حماسة التظاهرات وضخامتها، «الاحتجاجات تشبه البطيخ، ويبدو أنني فَضَختُ البطيخة الخطأ»[25]. وبات السؤال الأهم هو، إلى أين الاتجاه بعد الآن، وما هي الأهداف، وكيف يمكن تحقيقها؟

---

(21) مقابلة مع عبد الرجمن، المدير المشارك في صفحة «كلنا خالد سعيد»، القاهرة، تموز/يوليو 2013.

(22) وائل غنيم، ذُكر في: Nadia Idle and Alex Nunns, eds., *Tweets from Tahrir* (New York: OR Books, 2011).

(23) Herbert Blumer, «Social Movements,» in: Alfred McClung Lee, ed., *Principles of Sociology* (New York: Barnes and Noble, 1951), p. 202.

(24) Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (Boston, MA: Addison- Wesley, 1978), p. 208.

(25) وائل غنيم، ذُكر في: Idle and Nunns, eds., *Tweets from Tahrir*, p. 37.

لقد فسح الافتقار إلى قيادة موحّدة، مجالاً للشبكات الأفقيّة والأصوات المتعدّدة، لكنه أدى أيضًا إلى حتميّة تضارب المطالب والتوقّعات وأساليب العمل. وفي حين كان معظم المتظاهرين يريد أن يتنحّى مبارك عن الحكم، بدا أن آخرين اكتفوا بتعهّده ألا يترشّح للرئاسة ثانية. وارتأى البعض الزحف إلى القصر الرئاسي، لكن آخرين أصرّوا على المكوث في ميدان التحرير؛ وقررت حشود ساخطة الاستيلاء على مقر التلفزيون الحكومي المحروس حرئاسة مشدّدة، لكن آخرين دعوا إلى الأعمال السلميّة[26]. وفي بعض الأحيان أثار الخلاف قلق المتظاهرين. وقال أحد الناشطين: «يبدو أن البلاد تنقسم، وظهر منذ الآن انشقاق في أسرتي»[27]. والواقع أن خطاب مبارك الثاني، بعد بدء الانتفاضة، حين أعلن تنازلات مهمّة، دفع الاحتلال في ميدان التحرير إلى «شفير الانهيار»؛ إذ أخذ الأهلون يناشدون الشبان كي يُنهوا الحصار[28]. وبدت الحاجة إلى تنظيم ثوري أكثر وضوحًا حين تعهّد النظام أن يفاوض. لكن مَن الذين سيمثّلون الثورة؟ لقد أيدت حركة الإخوان المسلمين «مجلس الحكماء» الذين ارتأوا أن يتسلّم الرئاسة نائب الرئيس، عمر سليمان[29]. وقيل إن الإخوان قبلوا وقف الاحتجاجات في مقابل تنازلات، تشمل إطلاق سراح القادة المعتقلين، مثل خيرت الشاطر[30]. أما على الأرض، فاستمرّ التظاهر. وانتقد الثوار الشبان «المجلس» بسبب سياسيّيه من المسنّين الأشبه بأعضاء حزب الوفد؛ وأُصيبوا بالهلع بسبب «الشبان الذين لا يمثلونـ«ـهم»[31]، و«المفاوضين» الذين «لم تكن لهم أي علاقة بما يجري»[32]. لقد بدا أن المفاوضين من جانب النظام قد أدركوا أمرَ الخلافات، فعاملوا المفاوضين الثوار الشبان في أثناء التفاوض باحتقارٍ وسخريةٍ مهذّبَين[33]. عند هذا المفصل، شعر الثوار بأن «الافتقار إلى

---

(26) Ibid., p. 204.

(27) Ibid., p. 103.

(28) Gamal Eid, *Twists and Turns of the Egyptian Revolution, 2011–2014* (Cairo: Arab Network for Human Rights Information, 2016), p. 18.

(29) Idle and Nunns, eds., *Tweets from Tahrir*, p. 156.

(30) Eid, Ibid., pp. 24–25.

(31) Idle and Nunns, eds., pp. 102 and 184.

(32) روى الناشط مصطفى النجّار ما شهده في اجتماع تحالف الشبان الثوريّين، في مركز الأهرام للدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة، في 23 شباط/فبراير 2011؛ انظر: عمرو هاشم ربيع، **ثورة 25 يناير: قراءة أوليّة ورؤية مستقبليّة** (القاهرة: مركز الأهرام، 2011)، ص 429.

(33) ضم وفد النظام المفاوض أحمد شفيق، آخر رؤساء الوزارة في عهد مبارك. ذكر هذا عضو في تحالف الشبّان الثوريّين، في اجتماع دعا إليه مركز الأهرام، في: المصدر نفسه، ص 429.

التنظيم سيُستخدَم ضدنا بكل السبل الممكنة»[34]. وقد أدّى هذا الشعور إلى تبديل الحماسة الأولى التي نشأت من «عدم وجود تنظيم»[35]، على الرغم من أنه ربما كان يمكن أن يُحبِط قمعَ النظام لحركة الاحتجاج[36].

على الرغم من أن حركة الاحتجاج افتقرت إلى التنظيم، فإنها حظيت بدرجة جيّدة من التنسيق، وكذلك بالعديد من القادة المحليّين المعروفين على الساحة وفي مجتمعاتهم، لنشاطهم وشجاعتهم أو لحكمتهم. في مدينة سيدي بوزيد التونسيّة، اجتمع شبّان من أحياء مختلفة في مقاهي المدينة، ليقرّروا أسلوب تنظيم الاحتجاجات، وإلى أي أهداف يتوجّهون، وأين يسيّرون التظاهر، وماذا يُنشدون. وفي مصر، تقاسم الناشطون المحليّون المهمات وأمّنوا التواصل مع الناس في الأحياء الفقيرة، مثل إمبابة في القاهرة، حيث نظّم الشبّان في الحي وأحزاب المعارضة تظاهرات الشوارع[37]. غير أن هذا النمط من التنسيق والقيادة كان على الخصوص يتعلّق بتكتيك حركة الاحتجاج، لا استراتيجيّة الثورة؛ وركّز على كسب المعارك، أكثر من كسب الحرب. ولا شك في أن القادة المحليّين كانوا فعّالين في التجنيد لحركة الاحتجاج، وتفوّقوا في ذلك على مناورات الشرطة، وقاتلوا رعاع النظام. لكن إقامة نظام سياسي بديل يتطلّب رؤية استراتيجيّة، وفهم آليات عمل سلطة الدولة، وصوتًا موحّدًا، واستخدام بعض أدوات القوّة (Hard Power)(*). ولم يكن لدى الثوار، مع افتقارهم إلى هذه الموارد، أي خيار غير الاعتماد على قوّة الشارع، من أجل الضغط على النظم لتُصلح ذاتها، وتنظّم مرحلة «انتقاليّة» يكون فيها للثوار، مع ذلك، القليل من الإشراف، أو لا شيء منه البتّة. ومع أن الثوار سرعان ما اكتشفوا أن «الأشكال وحدها تغيّرت» وأن «كل شيء ظل على حاله»[38]، إلا أنهم لم يملكوا في الأمر حيلة لإنجاز تغيير سريع وجذري في الدولة.

---

(34) Mahmoud Salem, «Sandmonkey,» in: Idle and Nunns, eds., p. 156.

دعا محمود سالم إلى «تسجيل المتظاهرين، والحصول على أسمائهم وعناوينهم والأحياء، والبدء بتنظيمهم في لجان، ثم ينتخبون قادة».

(35) قال أحد المتظاهرين: «ليس هناك تنظيم، الشعب يقود الثورة» (Ibid., p. 56). كان هذا الشعور المعادي للتنظيم قويًا وواسع الانتشار.

(36) مقابلة مع طارق وغسّان، تونس، تمّوز/يوليو 2011.

(37) Choukri Hmed, «Abeyance, Networks, Contingency and Structures: History and Origins of the Tunisian Revolution,» *Revue française de science politique*, vol. 62, nos. 5-6 (2012), p. 48, and Dirk Wanrooij, «Revolution in Imbaba,» (Master's Thesis, University of Amsterdam, 2011).

(*) وتعني شيئًا من القوة العسكريّة والاقتصاديّة من أجل الضغط (المترجم).

(38) أحمد الغيطي، العضو الاشتراكي المصري في حركة 6 أبريل، كما جاء في: ربيع، **ثورة 25 يناير: قراءة أوليّة ورؤية مستقبليّة**، ص 456. وجرى الإعراب عن مشاعر مماثلة لدى الناشطين التونسيّين. مقابلة مع طارق وغسّان، تونس، تمّوز/يوليو 2011.

3 ـ آمال أقل طموحًا

لماذا صادفت الثورات هذه العقبات؟ لقد كانت تلك ثورات من غير ثوّار، من حيث إن قليلاً من هؤلاء المناصرين للثورة، كانوا يملكون استراتيجيّة وضعوها لهذه الثورة، حتى لو كانوا قد حلموا بها. لقد اعترف وائل غنيم الذي صار الشخصيّة البارزة في الانتفاضة المصريّة، بأنه قلّما كان له شأن بالسياسة، فما بالك بالثورة. وقال «لم أكن ناشطًا سياسيًّا، ولم أكن متفائلاً بأثر جهود الناشطين»، بل «[كنتُ] مشغولاً بعملي، حيث أمضيت كل وقتي»[39]، في بضع السنوات التي سبقت، كان متعاطفًا مع الإخوان المسلمين، قبل أن يصبح سلفيًّا، وينشئ الموقع الإلكتروني Islamway، حين كان في الولايات المتّحدة، قبل أن يعود إلى مصر ليعمل مع غوغل[40]. ولم ينخرط في السياسة إلا بمساعدة محمّد البرادعي، لكن على الأخص من أجل «عملي التسويقي، وخبرتي في الإنترنت»، عاملاً في «حملة تسويقيّة إعلانيّة». وسوى ذلك «لم أكن إلا مجرّد فتى لديه بعض الخبرة في التسويق، بدأتْ بصفحة على الفيسبوك، وتعاظمَتْ لتصبح أكبر من أي مشارك فيها». ويتّضح أن فكرة الثورة، في ذاتها، لم تكن موضع اهتمام. ويذكر غنيم أن «25 يناير كان ردَّة فعلٍ على الأحداث في تونس، ويدأ الأمر بدعوة بسيطة على الفيسبوك، انتشرت على نحو غير متوقَّع، مثل النار في الهشيم عبر الشبكة الإلكترونيّة كلّها، وانتقَلَت إلى الشوارع. لم يكن ثمة مخطّطات أوليّة أو استراتيجيات»[41].

كذلك كانت الحال مع مصطفى إبراهيم، الإسلامي الليبرالي العضو في تحالف الشباب الثوريّ (CRY)، شبكة قيادة الانتفاضة؛ إذ يقول: «جاءت الثورة من دون أن يخطّط لها أحد». لقد انضم مصطفى، مثل ألوف كثيرة، إلى حركة الاحتجاج في 25 كانون الثاني/يناير، ورأى مجموعة صغيرة وهي تنشد «عيش، حريّة، كرامة». وبينما كان هو وآخرون يتقدّمون إلى ميدان التحرير، شاهد «الناس يتوافدون من كل مكان»، نحو 125,000 شخص، وهم يردّدون «الشعب يريد إسقاط النظام»[42]. أما مجموعته، فلم تكن بعد قرّرت ماذا يريدون حقًا. وقال أحدهم متسائلاً: «ماذا ستكون مطالبنا؟»، وقال تامر

---

(39) Wael Ghoneim, *Revolution 2.0: The Power of the People Is Greater Than People in Power* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2012), pp. 36-37.

(40) مقابلة مع عبد الرحمن منصور، تشامبين، إيلينويز، آب/أغسطس 2015.

(41) Ghoneim, Ibid., pp. 42-43, 204–205 and 293.

(42) من مناقشة مع خمسة وعشرين شابًا من الثورة، ذُكِرَت في: ربيع، **ثورة 25 يناير: قراءة أوليّة ورؤية مستقبليّة**، ص 435-436.

السعدي، وهو ناشط من 6 أبريل، في تحالف الشباب الثوري، في الواقع «لم نكن نفكّر في صنع ثورات، بل لاحظنا ممّا كان يدور حولنا، أن الثورة تصنع نفسها بنفسها». ويذكر تامر، أن ما فعله الناشطون في السنتين الماضيتين، «كان سهلاً جدًا. في كل حركتنا ومع كل قدراتنا لم نفعل شيئًا، ولم ننشئ أي حركة سياسيّة؛ كنا سعداء بأننا نستطيع أن نجمع مئة أو مئتي شخص معنا، يذهبون للتظاهر». ويبدو أن مثل هذه التجمّعات الصغيرة كانت كافية لجعل تامر وزملائه «غاية في السعادة». و«حتى في ميدان التحرير، بوجود هذا الحشد الغفير من الناس وتصاعد نبرة المطالب، فوجئنا بالناس وهم يطالبون بسقوط النظام؛ ولم يكن بيننا واحد يتوقّع ذلك»[43]. وبالنسبة إلى مجموعات الناشطين وشبكاتهم، مثل كفاية وحركة 6 أبريل، التي كان تامر عضوًا فيها، لم يكن أفق التغيير يتجاوز «إصلاح الحكم الاستبدادي للحزب الوطني الديمقراطي (NDP)». وكانت منصّة حركة 6 أبريل قد دعت إلى «تحالف وتعاون جميع الفئات والقوى الوطنيّة لتحقيق الإصلاح، وتغيير الحالة سِلمًا في مصر». وردًا على الزعم القائل إن حركة 6 أبريل تشبه حزب الله اللبناني، أوضحت الحركة في نيسان/أبريل 2010، أن «ليس ثمة تواز بيننا وبينهم؛ نحن منظّمة سلميّة، تتطلّع إلى الإصلاح»[44]. وفي الوقت الذي كانت المدوّنة تناقش في تفاصيل خطط العمل وتنظيم الاحتجاجات والمسائل التربويّة والمقاومة السلميّة، لم تكن ثمة مجادلات في شأن سلطة الدولة وبنية المصالح المعهود بها إليها، والعلاقة مع الأطراف الدوليّين، سوى القول إن «الحزب الوطني الديمقراطي دفع بمصر إلى هذه الحالة البائسة من الأمور». وبدت سياسات التغيير مسألة تقنيّة أكثر منها فكرة لتحويل بنية السلطة الحاكمة. فلم يتحدّث القائد عن «أخطاء» حركة 6 أبريل و«تناقضاتها» و«أزمة هويّتها»، إلا في نظرة مراجعة، فوصفها بأنها «صرخة احتجاج» لا تملك «وسائل تمكّنها من تقديم أي مشروع سياسي، أو قدرة على التخطيط لمثل هذا المشروع أو تنفيذه»[45].

لا شك في أن السنتين اللتين سبقتا الثورة كان من شأنهما حتمًا أن تُجذّرا قطاعات من المواطنين؛ وقد وَلّدَ إضراب العمّال في عام 2008، وما تلاه من احتجاجات اجتماعيّة مدنيّة، اقتناعًا مبهمًا بـ«أننا نستطيع أن نغيّر الأمور». وأَقنَعَ احتمال تسليم الرئاسة لجمال مبارك، وتعذيب خالد سعيد، كثيرًا من الناس، بأن التغيير بات ضروريًا؛ وقد ذكر أحد

---

(43) شهادة تامر السعدي، وردت في: المصدر نفسه، ص 450.

(44) «April 6 Youth Movement,» RSS, <https://bit.ly/3sP8UoY> (accessed 13 January 2017).

(45) وليد شوقي، «كيف تحوّل الهامش إلى متن: عن الاحتجاج والسياسة وحركة 6 أبريل،» مدى مصر، 2016/10/29.

الناشطين أن «الأمر بلغ حدًا أنك يمكن أن تموت في أي زمان ومكان»[46]. وفي اليوم الذي أطاحت فيه الثورة التونسيّة بن علي من الحكم، دخلت كلمة «ثورة» في التداول الشعبي في مصر، لكن المحتجّين تحوّلوا إلى «ثوريّين» على الخصوص، حين شعروا بقوّة الاحتجاجات الجماهيريّة في الشوارع. وقالت عبير، وهي فتاة في الثامنة عشرة: «في ميدان التحرير، وبالتحديد في شارع محمّد محمود، تعلّمتُ السياسة وصرتُ ثوريّة»[47]. والحقيقة هي أن الأفراد يشعرون، في هذه اللحظات المفصليّة بشعور مختلف من الفوران الجماعي ومشاعر الرفقة وإيثار الغير ـ وذلك تحوّل مفاجئ في الضمير، كأنهم خاضوا في تجربة دينيّة. كانت تلك هي لحظة الثورة في الحركة. لكن ما الذي كانت تعنيه الثورة من حيث التغيير؟ عندما استبدّ بشوارع مصر هتاف «ارحلْ»، صارت الثورة مرادفة لرحيل مبارك؛ أما القطع مع الماضي والتغيير الجذري في هيكل السلطة، فبدا أنهما كانا أقل إثارة للاهتمام. وواصل معظم الناس الإشادة بالمؤسّسة العسكريّة على أنها مؤسّسةُ «متعلّمين ومثقفين» ظلت على الحياد، أو انحازت إلى الثورة، بخلاف أجهزة الاستخبار المركزيّة[48]. ويومَ استقال مبارك، أعرب ناشط معروف عن هذا الإحساس بسعادة ـ «تصريح الجيش ممتاز. إنني أثق بجيشنا المصري» ـ ولم يتخيّل أنه سوف يؤدي دورًا حاسمًا مضادًا للثورة، في زمن ما بعد مبارك[49]. وظلّ الإخوان المسلمون عند موقفهم الإصلاحي، وأعلنوا أن رحيل مبارك كان نهاية الثورة. وفيما كانت فكرة الإسلاميّين للتغيير تعني حكم الشريعة، كان البعض في تحالف الشباب الثوري لا يزال يتخيّل أن ثمة وجوهًا في النظام، مثل الملياردير نجيب ساويرس، ورئيس الوزراء السابق وبطل عمليّة الخصخصة كمال الجنزوري، أو آخر رئيس لوزراء مبارك، أحمد شفيق، يمكن أن يتولّوا الرئاسة بعد الثورة. ومع أن البعض كان يفضّل محمّد البرادعي، مال آخرون إلى حكومات انتقاليّة تكنوقراطيّة من أجل إصلاح أجهزة الاستخبار ومعالجة فظاظة الشرطة وقانون الطوارئ[50].

---

(46) مقابلة مع عبد الرحمن منصور، شامبين، إيلينويز، آب/أغسطس 2015.

(47) ذُكر في: Mayssoun Sukarieh, «Egyptians between Squares,» Counter Punch, 3 December 2012, <https://bit.ly/3pHK2Oe>.

(48) ذلك واضح من شهادات أربعة وعشرين ممثلًا لتحالف الشباب الثوري، في اجتماع نظّمه مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجيّة، القاهرة؛ اقرأ المحاضر في: ربيع، ثورة 25 يناير: قراءة أوليّة ورؤية مستقبليّة، ص 450.

(49) Idle and Nunns, *Tweets from Tahrir*, p. 220.

لكن ناشطين آخرين أدركوا، بعد خمس سنوات، أنهم أساءوا الفهم. انظر مثلاً، محمّد عفّان، «في الذكرى الخامسة للثورات العربيّة: ما الذي فاتنا إدراكه في الوقت المناسب،» إضاءات، 23 كانون الثاني/يناير 2015.

(50) ردود بعض أعضاء تحالف الشباب الثوري، حين سئلوا مَن يُفضّلون رئيسًا بعد مبارك. انظر: ربيع، ثورة 25 يناير: قراءة أوليّة ورؤية مستقبليّة، ص 453-455.

بينما نظرت الطبقة السياسيّة في مصر إلى الثورة، على أنها تعني ما انتهى إليه الأمر في تونس، كان الثوريّون التونسيّون يعربون عن عميق هواجسهم، في شأن تجربتهم[51]. وكتب أحد المحتجّين الناشطين بعد اعتقاله في أثناء الانتفاضة، «حين خرجتُ من الزنازين وجدتُ الجميع يتحدّثون عن «ثورة 14 يناير»... لقد كنت متحفّظًا حيال كلمة 'ثورة' بالذات، ليس لأن الثورة الحقيقيّة تعني قيام وعي سياسيّ جديد، والقطع مع الماضي، بل أيضًا لأن معظم أبطال هذه 'الثورة' المتحمّسين، كانوا أكبر المستفيدين من نظام بن علي». وحين يعاوِد النظر في الثورة، يلاحِظ أن «الشبان وناشطي الأقاليم الذين كانوا الصناع الأصليّين [للثورة] قد اختفوا تقريبًا من الحياة العامّة»[52]. وفي تونس كذلك، قلّما راودت أي جماعة فكرة الثورة، قبل الانتفاضة ـ حين كانت شرطة الدولة في عهد بن علي تقمع بقسوة السياسات المعارِضة. ولم تظهر أي بادرة انفتاح، إلا عند استضافة المؤتمر الدولي للاتصالات في عام 2005. وقد جَمعَت حملةُ إضرابات عن الطعام، من أجل حقوق المساجين، المعارضتين العلمانيّة والدينيّة معًا؛ وتلت ذلك حركات احتجاج الطبقة العاملة في مناطق التعدين في قفصة، في عام 2008، وهي حركات أفضت إلى بروز حركة النشاط السيبرانيّة في عام 2010. وسوى ذلك، فقد عانت الطبقة المثقفة حالة «موت سياسي»، كما قال لي أكاديميّ، أُجبِر على أن يعيش عيشًا غير ناشط، بذهابه إلى العمل، وعقد صلات اجتماعيّة مع الأصدقاء، والعمل مكانهم في أثناء إجازاتهم، لكن مع تجنُّبِ المسائل السياسيّة القاتلة. وقال أستاذ جامعي: «كل شيء كان جيدًا، سوى أننا لا نستطيع أن نتحدّث عن سياسات بن علي»[53]. وأقر أحد الناشطين قائلاً «كانت الطبقات المتوسّطة والعليا مشتراة بعيش رغيد نسبيًّا وتعليم جيّد وعناية صحيّة وأسفار، في مقابل عدم الاكتراث السياسي»[54]. ولم يكن مستغرَبًا أن اندلاع الانتفاضة كان «بالنسبة إلينا، نحن الطبقة السياسيّة، مفاجئًا». وفي نظر الطبقة التونسيّة السياسيّة،

---

(51) Malek Saghıri, «Greetings to the Dawn: Living through the Bitter Sweet Revolution [Tunisia],» in: Layla al-Zubaidi and Mathew Cassel, eds., *Diaries of an Unfinished Revolution* (New York: Penguin Books, 2013), p. 44.

(52) Ibid., pp. 43 and 45.

(53) مقابلة مع بروفيسور حافظ، تونس، 22 تمّوز/يوليو 2011. لمطالعة مناقشة جيّدة في شأن حال الانصياع في تونس ما قبل الثورة، انظر: Beatrice Hıbou, *The Force of Obedience: The Political Economy of Repression in Tunısıa* (Cambridge, MA: Polity Press, 2011).

(54) مقابلة مع الناشط عبد الحق زموري، تونس، 25 تمّوز/يوليو 2011.

انتهت الثورة عندما استقال الطاغية، على الرغم من أن كثيرًا من المواطنين العاديّين كانوا لا يزالون يحثّون على تغيير حقيقي في النظام[55].

كذلك في اليمن، بدا أن فكرة الناشطين عن التغيير، كما رأت عالمة الأناسة بوغوميلا هول، تتوقّف على «التنمية والتمكين الذاتي» اللتين دعت إليهما منظّمات «المجتمع المدني»[56]. إن مثل هذه النظرة التي اعتمدت على قدرة الأفراد على التحويل، تجنّبت معالجة أمر سلطة الدولة.

بدا الناشطون ذوو التوجّه الماركسي أكثر استعدادًا للإعراب عن تقييم واقعي، بل حتى متشائم، لسلطة الدولة والجهاز العسكري والإمبرياليّة ومعنى الثورة. وقال يساري تونسي «بدا لي ولآخرين مثلي أن رحيل الدكتاتور لم يؤدِّ إلى رحيل الدكتاتوريّة»[57].

على هذا النسق، وبعد دقائق فقط من استقالة مبارك، كتب أحد الثوار الماركسيّين «لقد تخلّصنا من مبارك، والآن حان الوقت لنتخلّص من نظام مبارك»[58]. إلا أن هذا الخط من الخيال السياسي تراجع بفعل خطاب حقبة ما بعد الاشتراكيّة ومؤسّساتها، وعلى الخصوص، النموذج النيوليبرالي، حيث تحوّلت القاعدة المعتمَدَة شيئًا فشيئًا لتصبح هي قاعدة الإصلاح التكنوقراطي. وبنتيجة ذلك، لم يتبدّل الشيء الكثير في مؤسّسات النظم القديمة. وما إن كانت البنى الجديدة تبرز، حتى كان مَن يستولي عليها، ليس من الثوريّين، بل غالبًا من «الدخلاء» الذين هم تقليديًّا تيّاراتٌ سياسيّة حسنة التنظيم، ظلّ قادتها في معظمهم، رابضين جانبًا، حين كانت المعارك ضد الدكتاتوريّات قد بدأت.

(55) مقابلة مع مهدي برقومي، تونس، 28 تموز/يوليو 2011.

(56) Bogumila Hall, «Subaltern Rightful Struggles: Comparative Ethnographies of the Bedouin Villagers in the Naqab and the Akhdam Slum Dwellers of Sana'a,» (PhD Dissertation, European University Institute, Florence, 2016), p. 154.

(57) Saghiri, «Greetings to the Dawn: Living through the Bitter Sweet Revolution [Tunisia],» p. 43.

(58) Idle and Nunns, eds., *Tweets from Tahrir*, p. 214.

الصورة الرقم (8 ـ 2)

نصف ثورة ليست ثورة



تصوير المؤلّف.

في اليمن، ظلت العناصر الأساسيّة في النظام القديم في مواقعها، على الرغم من أن الانفتاح الجديد وعد بإنجاز إصلاحات سياسيّة، حين حاول الرئيس الجديد [عبد ربّه منصور] هادي أن يُضعِف قواعد علي صالح بتعيينه مجنّدين جدداً في جهاز الأمن(59). لكن في هذه الأثناء، أبقى ميثاقٌ وَضَعَه مجلسُ التعاون لدول الخليج العربية، الكثير من سلطات النُّخب القديمة على حالها، في عهد هادي، إلى أن استولى متمرّدو الشمال الحوثيّون على صنعاء في أوائل شباط/ فبراير 2015، فدفعوا الرئيس هادي إلى مغادرة صنعاء، ودفعوا السعوديّة إلى شن حربٍ أهليّة في اليمن(60). وفي مصر، بعد مبارك، أسفر حكم المجلس الأعلى للقوات المسلّحة عن قمع واسع وسجن ثوريّين وإجراء اختباراتِ عُذريّة وحظر منظمات معارضة ناقدة. واكتسبت عودة الثورة المضادّة قوة اندفاع إضافيّة

---

(59) April Longley Alley, «Yemen Changes Everything... and Nothing,» Journal of Democracy, vol. 24, no. 4 (October 2013), pp. 74–85.

(60) Kareem Fahim, «Militants and Politics Bedevil Yemen's New Leaders,» New York Times, 12/4/2012.

مع تعاظم خيبة الأمل الشعبيّة، لعدم تحقيق حكومة محمّد مرسي الوعود، وقد أزاحه الفريق السيسي بالقوّة من الحكم ليحكم مصر بمزيد من القمع. وفي تونس أتاحت الثورة حريّة الرأي والصحافة وأقرّت الانتخابات والتنظيم؛ وأُعيد التصريح بحق التظاهر، ووَعدت لجنة الحقيقة والكرامة بسَوْق منتهكي حقوق الإنسان في النظام القديم إلى العدالة. ومع ذلك فإن «كل شبكات النظام القديم لا تزال هنا»، كما قال أحد الناشطين في تمّوز/يوليو 2011 [61].

الصورة الرقم (8ـ3)
إسقاط مش إصلاح



تصوير منى سيف، تُنشَر بتصريح Creative Common.

لقد رفضت وزارة الداخليّة الإصلاحات التي كان الثوار قد طلبوها، واستمرت في عمليّات اعتقال المعارضين وتعذيبهم وقتلهم[62]. ثم انتظمت النُّخب ومافيات عهد بن علي الاقتصاديّة في نحو سبعة وأربعين حزبًا، تدعمها سبعون منظمة أخرى، وأخذت تقاتل وتعيق طريق التغيير الحقيقي. لقد احتفظوا بشبكتهم الكثيفة من الفصائل السياسيّة والإعلام

(61) مقابلة مع الناشط السيبراني طارق، تونس، تموز/يوليو 2011.

(62) مقابلة مع طارق وغسّان، تونس، تمّوز/يوليو 2011.

الصديق ومؤسّسات الأعمال[63]. أن تحالفًا وطنيًا من الجماعات الإسلاميّة والعلمانيّة والليبراليّة والعمّالية قد جمّدت التحرك الأول، فإن انتصار نداء تونس اليميني في انتخابات عام 2015 الرئاسيّة، عزّزت موقع «الدولة الموازية» القديمة ـ قطاع الأمن ونُخَب الأعمال والمافيا المحليّة الذين كانوا السلطة الفعليّة قبل الثورة. وفي كانون الثاني/يناير 2016، نقل تقرير لمنظمة العفو الدوليّة أن انتهاك حقوق الإنسان قبل الثورة قد عاد بأكمله إلى تونس. ولا يسع المرء إلا أن يتوقّع تنديد الشبيبة، حيال مصير ثورتهم المشلولة. وقال أحد الناشطين البارزين: «حين نزل الشبان إلى الشوارع، كانوا يطالبون بالحريّة والكرامة والوظائف، لكن أيًا من هذه الأهداف تقريبًا لم يتحقّق»[64].

4 ـ زمان مختلف

لماذا اتّخذت الانتفاضات العربيّة في تونس ومصر واليمن طابع الثورة الإصلاحيّة (Refolutionary) هذا؟ لماذا ظلت المؤسّسات الرئيسة في النظام القديم على حالها، لم تُمَسّ، بينما كانت القوى الثوريّة تُهَمَّش؟ كان لهذا، جزئيًا، علاقة بسقوط الطغاة السريع نفسه الذي أشاع الانطباع بأن الثورات قد انتهت وحققت أهدافها، من دون تحوّل ملموس في بنية السلطة. ومثلما رأينا، لم يترك هذا «الانتصار» السريع مجالاً واسعًا للحركات كي تنشئ أجهزة سلطة بديلة، حتى لو كانت تنوي ذلك. وبمعنى ما، كانت تلك ثورات تقييد ذاتي (Self ـ limiting). لكن، كان في الأمر عاملٌ أعمق: لقد بقي الثوار خارج هياكل السلطة، لأنهم لم يخطّطوا للاستيلاء على الدولة؛ فحين لاحظوا، في المراحل الأخيرة، أنهم بحاجة إلى هذا التخطيط، افتقروا إلى الموارد ـ التنظيم الموحَّد، القيادة القويّة، الرؤية الاستراتيجيّة، ومقدار معيّن من أدوات القوّة (Hard Power) ـ التي قد يحتاجون إليها من أجل انتزاع السيطرة، في آن، من النظم القديمة، ومن الدخلاء المحتمَلين الذين تنحّوا جانبًا وامتنعوا عن المشاركة في الانتفاضات عند بدئها، لكنهم كانوا مستعدّين تنظيميًا لأخذ السلطة. ثمة فارقٌ أساسيٌ بين الانتفاضات العربيّة، وسابقاتها في القرن العشرين، وهو أنها حدثت في أزمان أيديولوجيا مختلفة تمامًا.

حتى التسعينيّات، كان ثمة ثلاثة تقاليد عقائديّة تنطوي على فكرة للثورة بوصفها

---

(63) انظر صحيفة **الصباح** التونسيّة اليوميّة، 16 آب/أغسطس 2011، <http://www.assabah.com.tn/article-56485.html>.

(64) Lina Ben Mhenni, «My Arab Spring: Tunisia's Revolution Was a Dream,» AlJazeera, 17 December 2015, <https://bit.ly/3qDzLld>.

استراتيجيّة لتغيير أساسي: القوميّة المعادية للاستعمار والماركسيّة والعقيدة الإسلاميّة. كانت القوميّة المعادية للاستعمار، كما جسّدَتها أفكار فانون وسوكارنو وجواهر لال نهرو وعبد الناصر أو هو تشي منه، ارتأت أن النظام الاجتماعي لما بعد الاستقلال، لا بد من أن يكون نظامًا جديدًا، ورفضًا لهيمنة النظام الاستعماري القديم السياسيّة والاقتصاديّة، وللبرجوازيّة الكومبرادوريّة(*). ومع أن وعود هذه القوميّة المعادية للاستعمار فاقت كثيرًا قدرتها على تحقيقها، فإن نُظُم ما بعد الاستعمار أحرزت بعض التقدّم في التربية والصحة والإصلاح الزراعي والتصنيع ـ وهي إجراءاتٌ أُعلِن اعتمادُها في مواثيق إنماء وطنيّة، مثل الميثاق (1962) وبيان [30 آذار/مارس] (1968) في مصر، وإعلان أروشا (1967)، وقواعد موونغوزو الإرشاديّة (1971) في تنزانيا. وكانت منجزاتها الكبرى في بناء الدولة: الإدارة الوطنيّة والبنية التحتيّة والتشكيل الطبقي. إلا أنها مع فشلها في معالجة مشكلات أساسيّة في ميدان عدم المساواة بحيازة الممتلكات وتوزيع الثروة، بدأت الحكومات القوميّة تفقد شرعيّتها؛ إذ حين تحوّل الثوريّون المعادون إلى الاستعمار سابقًا، إلى إداريّين في نظام ما بعد الاستعمار، أخفقوا إلى حدّ بعيد في تحقيق وعودهم؛ ففي حالات عديدة، تحوّلت الحكومات القوميّة إلى نظم حكمٍ مطلق، أُثقِلَت بالديون، ثم دُفِعَت إلى اعتماد برامج التصحيح البنيوي النيوليبرالي، إنْ لم تكن قبل ذلك قد أطيحت بانقلابات عسكريّة أو قُوِضَت بفعل مؤامرات إمبرياليّة. والواقع، أن قلّة من دول العالم الثالث تجنّبت الثورات والثورات المضادة من نمط معيّن، منذ إنشائها[65].

لا شك في أن الماركسيّة كانت التيّار الثوري الأقوى في سنوات الحرب الباردة. لقد ألهمت الثورتان الفيتناميّة والكوبيّة جيلاً من الراديكاليّين؛ وتحوّل تشي غيفارا وهو تشي منه إلى أيقونتين، لا في آسيا وأمريكا اللاتينيّة والشرق الأوسط وحسب، بل أيضًا لدى الحركات الطالبية في الولايات المتّحدة وباريس وروما وبرلين. وفيما نَظَّر كتاب فرانز فانون: **معذّبو الأرض**(**)، للعنف الثوري، كانت الثورة الكوبيّة عمليًا قد حوّلت هذا العنف الثوري إلى دليل عمليّ لتحويل العالم الثالث، مع ظهور حركات حرب العصابات التي رمَزَت إلى الثوريّة في ستينيّات القرن العشرين. وبرزت هذه الحركات في أفريقيا بعد اغتيال باتريس لومومبا،

(*) النُّخب المحليّة التي تعمل وكيلة للمصالح الاقتصاديّة الخارجيّة (المترجم).

(65) Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: 1914–1991* (London: Abacus, 1995), p. 439.

(**) Frantz Fanon, *The Wretched of Earth* (New York: Grove Press, 1961)

[انظر أيضًا النسخة العربية: فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2014)] (المترجم).

ومع تصاعد الفصل العنصري في أفريقيا الجنوبيّة. وبعد انهيار الدكتاتوريّة في البرتغال في عام 1974، أطاحت سلسلة من الثورات الماركسيّة ـ اللينينيّة نظم الحكم الاستعماري في موزامبيق وأنغولا وغينيا ـ بيساو وبلدان أخرى. ومع ان استراتيجيّة «فوكو» (Foco) التي رسمها غيفارا لم تثمر في أمريكا اللاتينيّة، بعد كوبا، غير أن حركات تمرّد ناجحة حدثت في غرانادا ونيكاراغوا، في أواخر السبعينيّات، في حين بدت السلفادور بلدًا آخر مرشّحًا للتقدّم الثوري. وفي تلك الأثناء، اكتشف الراديكاليّون في أمريكا اللاتينيّة حليفًا جديدًا هو لاهوت التحرير المسيحي الذي ألهم المواطنين الكاثوليك العاديّين، وحتى بعض أعضاء الإكليروس، من أجل حمل السلاح للمشاركة في الصراع. وفي الشرق الأوسط، طردت الجبهة القوميّة للتحرير البريطانيّين من عدن، وأعلنت جمهوريّة جنوب اليمن الديمقراطيّة الشعبيّة. وحتى سبعينيّات القرن العشرين، أدّت مجموعات الجناح اليساري وحرب العصابات دورًا مهمًّا في إيران وعُمان وكردستان والأراضي الفلسطينيّة المحتلّة. وشنّت جبهة تحرير ظُفار حركة تمرّد استمرّت عشر سنوات، ضد سلطنة عُمان، من أجل تأسيس دولة ماركسيّة في ذلك البلد العربي؛ وشن فدائيو خلق ونظراؤهم الإسلاميّون ومجاهدو خلق حرب عصابات ضد الشاه في إيران؛ وواصلت الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين القتال ضد الاحتلال الإسرائيلي؛ وبرز حزب العمّال الكردستاني (PKK) في عام 1978، ليؤسّس جمهوريّة اشتراكيّة في كردستان.

كان أثر هذه الحركات الثوريّة في المناخ الفكري في الغرب، لا يُنكَر، وساهم في تفجير التمرّد العالمي للشبيبة والطلاب والعمّال والمثقفين في عام 1968. وعلى الرغم من أن قلّة في الغرب، على قول هوبزباوم، آمنت حقًّا بأن ثورات النمط القديم ممكنة، فإن ثورة القرنفل تمكّنت من إطاحة الدكتاتوريّة في البرتغال عام 1974، وظل التعاطف قائمًا مع فكرة الثورة لدى اليسار الراديكالي، ولا سيّما المنظّمات التروتسكيّة التي اعتنقت نظريّات مفصّلة للاستيلاء على الدولة.

حين اعتمد بعض الأحزاب الشيوعيّة في أوروبا (Eurocommunism) والعالم النامي (البلدان السائرة في «طريق الإنماء غير الرأسماليّ») مسارًا إصلاحيًّا متصاعدًا، ظلت قوى كبيرة في التقليد الماركسي ـ اللينيني، متمسّكة باستراتيجيّة الثورة.

لكن الصورة تبدّلت تبدّلاً دراماتيكيًّا عند انهيار الكتلة السوفياتيّة. لقد كان مفهوم الثورة لصيقًا بمفهوم الاشتراكيّة إلى حد أن انهيار «الاشتراكيّة القائمة» بعد موجات التعبئة المعادية

للشيوعيّة في أوروبا الشرقيّة في أواخر الثمانينيّات، وانتصار الغرب في الحرب الباردة، كان يعني نهاية الثورة، وتولّي الدولة مهمّة الإنماء.

لقد استُخِفَّ بفكرة الدولة، على أساس أنها مرادفٌ لانعدام الكفاءة والقمع، وأنها تؤدّي إلى تأكل الفردانيّة والمبادرة الشخصيّة. وكان لهذا تأثير عميق في فكرة الثورة، مع تركيزه على سلطة الدولة التي صارت الآن مرادفًا للاستبداد وإخفاقات الكتلة الشيوعيّة. صارت «الثورة» كلمة مستهجَنَة. وأدّى تقدّم النيوليبراليّة، بدءًا ببينوشيه في السبعينيّات بعد انقلابه على أليندي، ثم في عامي 1979 و1980 مع انتصار مارغريت ثاتشر ورونالد ريغان، وتوسّع النيوليبراليّة في ما بعد كأيديولوجيا مسيطرة في أنحاء كثيرة من العالم، أدى هذا التقدّم دورًا مركزيًّا في تحوُّل هذا المسار.

بدلًا من اعتناق فكرة «الدولة» و«الثورة،»، حدث عندئذ نماء متسارع للكلام في مجال المنظّمات الأهليّة والدوائر العامّة والحوار العقلاني واللاعنف والمجتمع المدني والتغيير المنظّم. في أزمان ما بعد الشيوعيّة هذه، صار التغيير المتدرّج هو السبيل الوحيد المقبول للتحوُّل الاجتماعي. وتولّت الحكومات الغربيّة ووكالات المعونة والمنظّمات الأهليّة بجِد، المناداة بهذا الإنجيل الجديد. كان تمدّد قطاع المنظمات الأهليّة في العالم العربي ودول الجنوب في العالم عمومًا، يعني حدوث تحوُّل دراماتيكي من العمل الاجتماعي الناشط الموجَّه بالمصالح الجماعيّة، إلى التشديد على مساعدة ـ الذات الفرديّة، في عالم تعمّه المنافسة. وفي هذه الأوقات النيوليبراليّة، تنحّت روح المساواة في لاهوت التحرير واستراتيجيّته الماركسيّة، ليحلّ مكانها تعاظمٌ عالميٌّ للمسيحيّة الإنجيليّة البروتستانتيّة وتنويعاتٍ كاثوليكيّة، تستلهم من روح المصلحة الذاتيّة الفرديّة والنهج الاستهلاكي. وفيما كان لاهوت التحرير يتّخذ من تحرير الفقير نقطةً لانطلاقه اللاهوتي، كفلت النزعة الإنجيليّة الجديدة المزاوجة بين الإيمان والثروة[66].

لقد انحسرت الماركسيّة ـ اللينينيّة وفكرتها عن الثورة، لكنها طبعت بصمتها على خصمها العقائدي، أي النزعة الإسلاميّة. فالحركات النضاليّة الإسلاميّة، منذ السبعينيّات، استمدّت من أفكار سيّد قطب، في معركتها مع الدول العلمانيّة في العالم الإسلامي؛ وكان قطب نفسه قد تعلّم الكثير من الإسلامي الهندي أبي الأعلى المودودي الذي كان بدوره متأثرًا باستراتيجيّة الحزب الشيوعي الهندي التنظيميّة والسياسيّة. لقد أصبح

---

(66) انظر على سبيل المثال: Ruth Marshal, *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria* (Berkeley, CA: University of California Press, 2009).

كتيّب قطب: **معالم في الطريق**، المنادي باستيلاء النخبة الإسلاميّة على الدولة الجاهليّة لتأسيس نظام إسلاميّ حقيقي، الكتاب الإسلامي المساوي لكتاب لينين: **ما العمل؟** الذي يرشد استراتيجيّة المجموعات النضاليّة مثل الجماعة الإسلاميّة وحزب التحرير ولَشْكَر جهاد[67]. وقد انشقّ عددٌ من اليساريّين السابقين ـ عادل حسين ومصطفى محمود وطارق البشري ـ لينضمّوا إلى المعسكر الإسلامي، ناقلين معهم أفكارًا من التقاليد الماركسيّة ـ اللينينيّة. واستلهمت ثورة عام 1979 الإيرانيّة من الأفكار اليساريّة ومن سيّد قطب على السواء ـ كان المرشد الإيراني الإسلامي آية الله خامنئي قد ترجم **معالم في الطريق** إلى الفارسيّة. وأدى كلٌّ من فدائيّي خلق الماركسيّين ـ اللينينيّين، ومجاهدي خلق الإسلاميّين ـ الماركسيّين، دورًا مهمًّا في تجذير معارضة طغيان الشاه. والأهم، ربما، كان المُنظّر الشعبي علي شريعتي الذي كان تلميذ الفرنسي اليساري جورج غورفيتش، والذي تكلّم بحماسة عن الثورة بمزيج من العبارات الماركسيّة والإسلاميّة، داعيًا إلى «مجتمع إلهي لاطبقي». وهكذا كان مفهوم الثورة مركزيًّا في النزعة النضاليّة الإسلاميّة، بشكليها السنيّ والشيعي. وقد تناقض هذا النهج على الدوام مع استراتيجيّة الإسلاميّين المؤمنين بالانتخاب، مثل الإخوان المسلمين الذين تاقوا إلى استجماع دعم اجتماعي كافٍ، للاستيلاء على الدولة بأساليب سلميّة. كذلك اختلف هذا النهج عن استراتيجيّة القاعدة وداعش، أكثر الجماعات الجهاديّة قتاليّةً وعنفًا؛ وظلت «قاعدة» بن لادن، بغض النظر عن عنفها الذي لا يلين، غير ثوريّة في الجوهر، بسبب تركيبها المتعدّد الجنسيّات، وأهدافها الواسعة العبارات، مثل «إنقاذ الإسلام» أو «مقاتلة الغرب»، وفكرة الجهاد بصفته هدفًا في ذاته[68]. أما داعش، فقد تبدو مثل ثورة، لكن عدميّتها تجسّد بالضبط الافتقار إلى الثورة كوسيلة تغيير في المنطقة.

في أوائل هذا القرن، بدأت الثوريّة الإسلاميّة أيضًا تتغيّر. فمع تصاعد أزمة التيّار الإسلامي وبروز الاتجاهات مابعد الإسلاميّة، كانت الثقة بفكرة الثورة قد فقدت الكثير من قوّة اندفاعها. لقد أدى عجز الإسلاميّين عن معالجة مشكلة التفاوت الاقتصادي وسياستهم الاستبعاديّة وكرههم النساء (Misogyny) وعنفهم واستغلالهم الدين كأيديولوجيا سياسيّةً، إلى تنفير جماهير إسلاميّة واسعة، وأمدّت النقاد مابعد الإسلاميّين، بدعم ملموس. وهكذا،

(67) James Toth, *Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radial Islamic Intellectual* (New York: Oxford University Press, 2013).

انظر أيضًا: John Calver, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (New York: Columbia University Press, 2010).

(68) Faisal Devji, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005).

تجاوزت أحزاب، مثل حزب العدالة والتنمية في تركيا، وحزب العدالة والتنمية في المغرب، وحزب النهضة في تونس، وحزب العدالة والرفاهيّة في إندونيسيا، إضافة إلى الإصلاحيّين في إيران، تجاوزت كلها ماضيها الإسلامي، بالإعراب عن أفكار جديدة في السياسة الدينيّة والمجتمع. لقد أقلع المابعد الإسلاميّون عن خطاب العنف الإسلامي ونبرة الجهاد والثوريّة، وتبنّوا بدلاً منها اللاعنف والشرعيّة والاستراتيجيّات الإصلاحيّة. وبينما كانت النزعة الإسلاميّة وفكرة الثورة لديها تضرب جذورها في تربة سياسة الحرب الباردة، تكوّن التيار المابعد إسلامي في إطار أفكار حقبة ما بعد الحرب الباردة ـ أي مفردات المجتمع المدني والمسؤوليّة والمبادرة الحرّة والتدرّج[69]. لذا، في عهد محمّد خاتمي في إيران (1997 ـ 2004)، صارت عبارة الثورة المحبّبة سابقًا، تترادف مع التدمير والتطرّف والعنف. وبدلاً من عبارة الثورة، أصبحت عبارة «الإصلاح» هي شعار المرحلة. وتجاوز أنصار التيارات المابعد الإسلامية في العالم، على غرار نظرائهم الإيرانيّين، فكرة الثورة سبيلاً إلى التغيير السياسي والاجتماعي. وفي هذا العالم الذي تسيطر عليه الذهنيّة النيوليبراليّة، اعتنق كلٌّ من الإسلاميّين ومابعد الإسلاميّين، أسوةً بنظرائهم العلمانيّين، السياسة الإصلاحيّة، ومعها اقتصاد السوق الحرّة. وفي العالم العربي، لم يكن ثمة أبلغ، في تبيان أثر النيوليبراليّة في الخطاب الديني، من سرديّة الداعية الإسلامي الواسع الشعبيّة في مصر عمرو خالد، الذي دمج في دعوته، التقوى بالامتياز، والإيمان بالمرح، والتنافس بالنزعة الاستهلاكيّة، والأخلاق بالسوق[70].

5 ـ المناخ النيوليبرالي

هكذا نشأت الانتفاضات العربيّة في زمن شهد وهن الأيديولوجيات الأساسيّة المعارِضة ـ القوميّة المعادية للاستعمار والماركسيّة ـ اللينينيّة والنزعة الإسلاميّة ـ وهو وهنٌ نزع الشرعيّة عن فكرة الثورة في ذاتها ومكوّناتها الراديكاليّة، حتى كفَّ الناشطون والطبقة السياسيّة في العموم، عن أن تراودهم فكرة التغيير من باب الثورة. وتلك حقبة شديدة الاختلاف عن سبعينيّات القرن العشرين، حين كنا، أصدقائي وأنا في إيران، كثيرًا ما نتداول الفكرة، على الرغم من أنها كانت تبدو بعيدة المنال؛ وفيما كنّا نجول على درّاجاتنا في أحياء إيران الشماليّة الفاخرة، كنّا نتكهّن عن أسلوب احتمال الاستيلاء على

(69) Asef Bayat, ed., *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

(70) Asef Bayat, «Piety, Privilege, and Egyptian Youth,» *ISIM Newsletter*, no. 10 (2002).

قصور الشاه، وإعادة توزيع المنازل الباذخة على الفقراء. كنا نفكّر (ونقرأ) في موضوع الثورة، وهي فكرة لم تشتمل فقط على الحريّة السياسيّة، بل كذلك على المساواة والعدالة الاقتصاديّة. لكن في الشرق الأوسط، في الألفيّة الجديدة، قلّما تخيّلَت أيُّ جماعة إحداثَ التغيير بهذا الأسلوب؛ فقليل من الناشطين العرب حقيقةً، رسموا استراتيجيّة لثورة، ولو أنهم ربما حلموا بالأمر. لقد رسمَت الأفكارُ والممارسات النيوليبراليّة المابعد الاشتراكيّة سلوكَ الكثير من قطاعات الطبقة السياسيّة ونزعت راديكاليّتها. وفي الوقت نفسه الذي كان فيه التحوّل التسويقيّ يسبب الاستبعاد الاجتماعي والسخط لدى الطبقات الشعبيّة، كان يكيّف العمل الناشط لدى جماعات مثل الشبيبة والنساء والمعارضة السياسيّة، بمن في ذلك الإسلاميّون. في اليمن ما قبل الانتفاضة، مثلاً، توجّه العمل الناشط نحو «عمل المجتمع المدني» في المنظمات الأهليّة المهتمّة بحقوق الإنسان وتمكين النساء والأعمال الخيريّة والتطوير (زاد عدد هذه المنظمات، من خمسة آلاف في عام 2008، إلى أكثر من ثلاثة عشر ألفًا في عام 2013)[71]. غير أن تحويل «المقاومة إلى منظمات أهليّة»[*] بدلاً من أن يولّد سياسات عامة، أو تغييرًا ذا شأن عند الطبقات الدنيا، ظل محدودًا في «توجّه للعمل النخبوي» (Elite Advocacy) كان شأنه أن يجرّد النشاط من عوامله السياسيّة وفكرة التغيير من جذريّتها[72]. وحين كانت شرطة الدولة التونسيّة منذ أواسط العقد الأول من هذا القرن تحصر نشاط الشبيبة الملتزمة بالجدال في داخل المعاهد والعمل السيبراني، كان «النشاط المدني» يستقطب العديد من الشبان المصريّين في المنظّمات الأهليّة والعمل الخيري والنوادي الرياضيّة، أو في الأحداث الثقافيّة والطالبية في المعاهد. إن ناشطًا مدنيًا نموذجيًا، مثل أحمد، من الإسكندريّة، ظلّ منشغلاً في جمعيّة للكتّاب الشباب، وفي تعليم حقوق الإنسان، والتدريب على العمل المدني، وفي نموذج محاكاة الكونغرس الأمريكي (Model American Congress)[**] ومنظمات أهليّة خيريّة مثل صنّاع الحياة (Life Makers). وقال أحمد ببراءة: «لكنني لم أتدخّل في السياسة مثل حركة كفاية. كان الأمر صعبًا جدًا، فلم يكن لدينا مكان

---

(71) Hall, «Subaltern Rightful Struggles: Comparative Ethnographies of the Bedouin Villagers in the Naqab and the Akhdam Slum Dwellers of Sana'a,» p. 156.

(*) استخدم المؤلف عبارة NGOization of Resistance (المترجم).

(72) Arundhati Roy, «The NGO-ization of Resistance,» Massalijn, 4 September 2014, <http://massalijn.nl/new/the-ngo-ization-of-resistance>, and Sheila Carapico, *Political Aid and Arab Activism: Democracy Promotion, Justice, and Representation* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2014), p. 163.

(**) مشروع حوار أنشئ في جامعة القاهرة، لطلاب الاقتصاد والعلوم السياسيّة (المترجم).

للاجتماع. ولنا مشكلات كثيرة مع الأمن»[73]. كان نشاط المجتمع الأهلي من هذا النمط سيفًا ذا حدّين. **أحدُهما**، كان يمكن أن يساعد الشبان في إنشاء شبكات وتقاسم المسؤوليات واكتساب مهارات للتعبئة، وحتى لتكوين معارضة ضمن نظام الدولة. وأما **الحد الآخر** لهذا السيف، فكان يجزّئ العمل الناشط ويستبعد الحركات الاجتماعيّة، أو ينزع راديكاليّتها أو يُبطِل الجهود الثوريّة، مثل تنظيم نوادي النقاش، أو الحيلولة دون القراءات الراديكاليّة أو منع الانخراط في مسرح مُعارِض أو جماعات فنيّة، أو جمعيّاتِ كشافة وتسلّق جبال أو ممارسة تمارين القتال - أي أنماط النشاط التي كانت معتمَدة عند ثوريّي السبعينيّات[74].

في مصر، حظي عمل الشبان الناشط بإسهام كبير من الداعية الشعبي عمرو خالد، الذي تحوّل من جرّاء مواعظه في الأخلاق والتعزيز الذاتي والسلوك في الحياة اليوميّة، إلى اسم مألوف ومُقرَّب من بيوت مجتمع الطبقات الميسورة والمتوسّطة في العالم العربي. لقد دأب روّاد «الإسلام النيوليبرالي»، مثل خالد و«وعّاظ التلفزيون الإنجيليّين (Televangelists) الجدد»، منذ التسعينيّات، على الدعوة إلى إسلام مثقَل بالطقوس ومتخفّف من المعارضة، يحثّ على التقوى التي تناسب الامتيازات والسلطة[75]. كانت مبادرة خالد في عام 2006، المسمّاة صُنّاع الحياة، بنحو اثني عشر ألف مشروع، ترمي إلى دفع الشبان العرب نحو نمط معاونة ذواتهم - وتعزيز روح المبادرة والالتزام المدني وإنتاج المداخيل والوظائف، بالتعاون مع شركات مثل كوكاكولا وفودافون وسامسونغ ونستلة. وراوحت المشاريع التي أُسّست ضمن القطاع الخاص، ببعض المشاركة من الحكومات، بين دعم بعض مؤسّسات الأعمال الصغيرة وإيصال الإنترنت إلى المدارس وتحويل بعض الأسطح الفارغة إلى جنائن. كانت مبادرة صُنّاع الحياة، الشبيهة نوعًا ما بنشاط الكنيسة العَنصَريّة الجديدة في أفريقيا وأمريكا اللاتينيّة، تستنهض روح مساعدة الذات الفرديّة، مقرونةً بالأخلاق الدينيّة، وعاملةً في إطار نموذج السوق الحرّة. وكان وائل غنيم ومعظم الناشطين المتديّنين الشبان

(73) مقابلة مع أحمد، الإسكندريّة، حزيران/يونيو 2011.

(74) لمطالعة مناقشة متبصّرة للسياسات النخبويّة والمحافظة لدى المنظّمات الأهليّة في مصر، انظر: Maha Abdelrahman, *Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt* (Cairo: American University in Cairo Press, 2004).

ويبيّن جويل بينين الدور الهامشي، وحتى اللاتسييسي الذي لعبه المجتمع المدني في الانتفاضة المصريّة. Joel Beinin, «Civil Society, NGOs, and Egypt's 2011 Popular Uprisings,» *South Atlantic Quarterly*, vol. 113, no. 2 (Spring 2014), pp. 396-406.

(75) Bayat, «Piety, Privilege, and Egyptian Youth».

ممَّن كانوا يشاهدون بنَهَم مواعظ عمرو خالد[76]. كذلك، بين النساء الناشطات، كان أعلى الأصوات العامّة في مجال تمكين النساء، صادرًا عن إطار «الجندر والتنمية» المرتبط ارتباطًا وثيقًا بمعونات التنمية والمنظمات الأهليّة الدوليّة ووكالة الولايات المتّحدة للتنمية الدوليّة (USAID) التي كان خطابها تنمويًّا في الأساس وغير سياسيّ[77]. إن تحويل الحركة النسائيّة إلى منظّمة أهليّة، قد أنبأ بطرائق مختلفة، بالسعي إلى الفصل بين «القضايا الجندريّة» والنضال الشعبيّ، وجسّد هذا الفصل[78]. في مصر وتونس واليمن، اندمج هذا النسق في ما تسمّيه الباحثة الأكاديميّة مرفت حاتم «نسويّة الدولة» (State Feminism) التي ركّزت همّها، في أفضل الأحوال، على الكوتا النسائيّة في البرلمان والأوضاع الشخصيّة والهموم الليبراليّة الشبيهة[79]، وفي أسوأ الأحوال، على القشور «الليبراليّة التقدّميّة» الرامية إلى إخفاء الطابع غير الليبرالي والاستبدادي في أنظمة الطغيان. إن مثل نسويّة الدولة النخبويّة هذه لم تساعد في أي تبديل قانوني لمصلحة المرأة، في مصر وتونس واليمن والمغرب قبل الثورة، بل ظلت غافلة في الأغلب عن محنة نساء الطبقات الدنيا، وأوضاعها الهامشيّة المتنوّعة (مثل كون ثلث العائلات المصريّة تقودها نساء، أو كون هذه الملايين تفتقر حتى إلى بطاقات هويّة وطنيّة)[80]. وحين نظمت نسويّة الدولة حملة ضد النظم العلمانيّة القمعيّة، انحازت غالبًا إلى جانب الوضع القائم.

في العموم، نظرت الطبقة السياسيّة إلى السياسة والاقتصاد، وكأنهما ميدانان منفصلان، في الحياة الاجتماعيّة. فيما كان المستبعَدون اجتماعيًّا يصرّون على طلب الخبز والعدالة الاجتماعيّة، لم تبذل الطبقة السياسيّة سوى مجرّد وعودٍ في شأن هذه الهموم الحيويّة لدى

---

(76) كانت لصنّاع الحياة فروع في مصر والمغرب والمملكة المتّحدة. وهذه المبادرة ربما شبيهة ببرامج القادة الدينيّين فتح الله غولين (Fethullah Gülen) «تسويق الإسلام» في تركيا، والإندونيسي عبد الله غيمناستيار (Abdullah Gymnastiar)، المعروف بـ: ع أ غيم (AaGym)، الذي أنشأ برنامج «إدارة القلوب» في إندونيسيا، متأثّرًا بالنموذج الأميركي للإنماء الذاتي. وسمّت مجلة تايم عمرو خالد واحدًا من أكثر مئة شخص تأثيرًا في العالم في عام 2007.

(77) لمطالعة تحليل جيد لهذا النموذج الإنمائي، في ما يخص الفقراء، انظر: Julia Elyachar, *The Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo* (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

(78) Islah Jad, «The NGO-ization of the Arab Women's Movements,» *IDS Bulletin*, vol. 35, no. 4 (2004), pp. 34–42.

(79) Mervat Hatem, «Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 24, no. 2 (1992), pp. 231–251.

(80) CARE International, *Arab Spring or Arab Autumn: Women's Political Participation in the Uprisings and Beyond* (London: CARE, 2012).

الطبقات الدنيا. وفي مصر، تفوّهت الأحزاب والحركات السياسيّة العلمانيّة والإسلاميّة على السواء، بخطب بليغة من على منابرها، عن العدالة الاجتماعيّة والحد الأدنى للأجور والعناية الطبيّة والتربية والخصخصة الفاسدة والدعم والخدمات الاجتماعيّة. لكن في ممارستها السياسيّة، جَعَل الانحيازُ الاجتماعي والاستراتيجيّات الفعليّة من هذه الدعاوى، مجرّد ما هي في حقيقتها ـ أي «خطب فارغة، لا مطالب يقاتَل من أجلها»؛ لم تكن ثمة رؤية استراتيجيّة، ناهيك بالسياسات المفصّلة، من أجل تنفيذها[81]. لقد اهتمّت هذه الحركات، بدلاً من ذلك، وبعدما استبطنت منطق السوق، بـ«الصراع ضد شخص مبارك... من دون توجيه المعركة نحو قلب النظام الحاكم نفسه»[82].

بالنسبة إلى معظم القوى في تونس، كان على المَطالب بالعدالة الاجتماعيّة أن تأتي بعد «إنجاز أهداف الثورة»، وهذا تنصُّلٌ من المسؤوليّة شبيه بالطريقة التي كان الرئيسان بن علي ومبارك يحيلان بها العدالة الاجتماعيّة إلى مرحلة ما بعد «تحقيق الإنماء»[83]. وتمسّك حزب نداء تونس العلماني وحلفاؤه من أنصار دنيا الأعمال، بموقفهم «العدائي الحاد لحقوق الطبقات الشعبيّة الاقتصاديّة»[84]، وأما حزب النهضة الإسلامي، فبدلاً من أن تكون له استراتيجيّة واضحة لمعالجة مطالب العدالة الاجتماعيّة، أحال الأمر إلى هدف عام هو «مكافحة الفقر ورفع مستوى عيش المواطنين»[85]. وحين دخل حزب النهضة الحكومة، جمّد التوظيف في الخدمة العامّة، وأخلّ بوعده زيادة الحد الأدنى للأجور في الصناعة والزراعة، وفشل في إنشاء صندوق للعاطلين من العمل. وفي نيسان/ أبريل 2013 وافق على طلب صندوق النقد الدولي التوسّع في «الإصلاح

(81) انظر دراسة للسياسة الاجتماعيّة لدى القوى السياسيّة في مصر، ومنها حزب الوفد الجديد وحزب مصر الحرة وحزب الدستور وحزب الحريّة المصري وحزب التجمُّع اليساري والحزب المصري الديمقراطي الاجتماعي والتحالف الشعبي الاشتراكي وحزب الكرامة العربيّ وحزب مصر القويّة وحزب نور السلفي وحزب الحريّة والعدالة (أو الإخوان المسلمون)، وكذلك الحركات الشبابيّة مثل حركة 6 أبريل، وحركة شباب من أجل العدالة والحريّة، وائتلاف شباب الثورة، في: Ayman Abdel Maati, «Social Justice: The Road to Complete the Revolution in Egypt (A Case Study of the Demands of the Masses and the Resistance of the Authorities),» in: Wael Gamal [et al.], *Social Justice: Concept and Policies after the Arab Revolutions* (Cairo: Arab Forum for Alternatives; Rosa Luxemburg Foundation, 2014), p. 77.

(82) Ibid., p. 72.

(83) Fatih al-Shamikhi, «Social Justice in the Light of the Revolutionary Process in Tunisia,» in: Ibid., p. 92.

(84) Ibid.

(85) «Ennahda Movement Programme for Freedom, Justice and Development in Tunisia,» 2011, <https://unc.live/3qyoT8k>.

البنيوي»، فأقرّت حكومته موازنة تقشّف لتجميد الرواتب، وزيادة الضرائب، وتقليص الدعم[86].

ربما لم تكن مفاجئة ردة فعل الفقراء الغاضبة، مثل ردة فعل سكّان حي الفقراء السيدة المنوبيّة في العاصمة تونس. وقال أحدهم محتجًا: «لم يأتِ أحد ليرانا هنا؛ الثوار لم يأتوا هنا يومًا، إنهم يخافون منّا ويظنون أننا وحوش... وهم ليسوا أفضل من بن علي». وقال آخر موافقًا: «إنني حتى لا أشعر بالانتماء إلى هذا البلد... الثورة لم تكن لأجلنا»[87].

في العموم، لم تختلف سياسة حكومات ما بعد الثورة، الاقتصاديّة والاجتماعيّة، في تونس ومصر، كثيرًا عما كانت في الحكومات التي سبقتها[88]. فمع فشلها بوضوح في التعامل مع المطالب الاجتماعيّة الاقتصاديّة التي أدّت إلى الانتفاضات، أبدَت منطلقاتُها وسياساتها الملتبسة، ضمن أمور أخرى، «الموقف المهيمن للاقتصاديّات النيوتقليديّة والنيوليبراليّة»[89]. وحتى الاتحاد العام التونسي للشغل (UGTT) الجيّد التنظيم، بغض النظر عن الناشطين من مسؤوليه وأفراده، ودوره البارز في السياسة الوطنيّة، لم يقترح أي نظام اقتصادي مختلف من حيث الجوهر. وحصر الاتحاد حملته في تحسين الرواتب وظروف العمل، وقبل عمومًا بالاستمرار في السياسة النيوليبراليّة الموروثة من عهد بن علي[90]. وفي العموم كانت هناك حساسيّة متحفّظة في الطبقة السياسيّة حيال مسألة توزيع

---

(86) Al-Shamikhi, Ibid., p. 98.

(87) ذُكر في حبيب العايب، «التهميش الاجتماعي والاقتصادي والمكاني لحيّين شعبيّين من تونس: السيّدة المنوبيّة في تونس وذرف في قابس،» (ورقة غير منشورة، القاهرة، 2012).

(88) Katerina Delacoura, «Islamism and Neoliberalism in the Aftermath of the 2011 Uprisings: The Free domand Justice Party in Egypt and Nahda in Tunisia,» in: Emel Akcali, ed., *Neoliberal Governmentality and the Future of the State in the Middle East and North Africa* (London: Palgrave, 2016), pp. 61–83.

لمطالعة دور الدول الأوروبيّة ودول الخليج العربيّة، انظر الدراسة الممتازة لـ: هبة خليل، «ماذا عن العدالة الاجتماعيّة: الربيع العربي بين التدخّلات الأوروبيّة والمساعدات العربيّة،» في: **العدالة الاجتماعيّة بين الحراك الشعبي والمسارات السياسيّة في البلدان العربيّة، محاضر ورشة، الرباط، 12-15 أيلول/سبتمبر 2015** (القاهرة: دار روافد، 2016)، ص 157-176.

(89) انظر الدراسة الممتازة للباحث في العلوم السياسيّة: Eberhard Kienle, «Changed Regimes, Changed Priorities? Economic and Social Policies after the 2011 Elections in Tunisia and Egypt,» Working Paper, no. 928, Economic Research Forum, Cairo, July 2015, p. 25.

رفض هشام قنديل، رئيس وزراء مرسي، أمر المحكمة بإعادة تأميم عدد من الشركات التي خُصخِصَت في عهد مبارك. انظر: Wael Gamal, «Social Justice and the Arab Revolutions,» in: Gamal [et al.], *Social Justice: Concept and Policies after the Arab Revolutions*, p. 21.

(90) Massimo Di Ricco, «The Impeccable Narrative around Tunisian Workers' Syndicate,» Jadaliyya, 29 January 2016, <https://www.jadaliyya.com/Details/32902>.

الثروة، وتصحيح علاقات الملكيّة، أو إعادة توزيع الأرض، أو الإدارة الذاتيّة. وفي مصر، لم يستول الموظفون سوى على اثني عشر مصنعًا، لأن المديرين كانوا قد غادروا المكان، إلا أن المصانع أعيدت إلى المالكين على أساس قانوني. ورفض الإعلام والساسة والنقابات، الممارسات «غير القانونيّة» التي انتهكت مبادئ الملكيّة[91]. بالموجز، لقد ضَمُرَت المخيّلة السياسيّة لدى طبقة الساسة بفعل أفكار النظام النيوليبرالي ومؤسّساته. وعلى الرغم من عدم الاهتمام بفكرة الثورة وتجاربها، فإن بعض الناشطين قرأ لداعية اللاعنف جين شارب (Gene Sharp)، على الأخص كتابه من **الدكتاتوريّة إلى الديمقراطيّة** *(From Dictatorship to Democracy)*. كذلك تلقى في الولايات المتّحدة تدريبًا في مبادرة «الدعوة إلى الديمقراطيّة» التي ترعاها الحكومة الأمريكيّة، وفي الأكاديميّة القَطَريّة للتغيير، وتدرّبوا عند منظّمة أوتبور (Otpor) الصربيّة على مراقبة الانتخابات وإنشاء الشبكات وقيادة الشبان والتغيير عبر الانتخابات والتكتيكات اللاعنفيّة. فكان شعار جركة 6 أبريل يحاكي شعار أوتبور. لكن التدريب ركّز على الجوانب التقنيّة للحملة، لا على الرؤية الاستراتيجيّة والنظام الاجتماعي البديل[92]. وفي حين كان هؤلاء الناشطون يعربون عن سُخطهم على الفساد الرسمي والحكم الاستبدادي، فإنهم نادرًا ما تقدّموا بأفكار للتعامل مع هيكل السلطة والنظام النيوليبرالي. وفي الواقع، استعار بعض ناشطي الانتفاضات البارزين شعارات السوق الحرّة في لغته التعبويّة. فمثلاً، وائل غنيم، وهو ناشط قائد في الانتفاضة المصريّة، كان خرّيج ماجستير ومدير تسويق تنفيذيًا في غوغل، استعمل تقنيّات التسويق في الترويج للاحتجاج. بل إنه استخدم مفردات التسويق، من «الدمغة» (Brand)، و«الإعلان» (Advertise)، و«بيع» (Sell) «منتوجات» (Products) الديمقراطيّة والحريّة[93].

ليست التعبئة التسويقيّة من هذا النوع جديدة؛ لقد نبأت من «الدمغة» التي نشرتها

لتحليل أكثر شمولاً، انظر: Joel Beinin, *Workers and Thieves: Labor Movements and Popular Uprisings in Tunisia and Egypt* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2015).

(91) مقابلة مع فاطمة رمضان، الناشطة العاملة في منظمة المبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة، القاهرة، 9 حزيران/يونيو، 2013.

(92) Ron Nixon, «US Groups Helped Nurture Arab Uprisings,» *New York Times*, 14/4/2011, and David Kirkpatrick and David Sanger, «A Tunisian- Egyptian Link That Shook Arab History,» *New York Times*, 13/2/2011.

(93) Ghoneim, *Revolution 2.0: The Power of the People Is Greater Than People in Power*, pp. 21 23.

لمزيد من المناقشة التفصيلية حول هذا الموضوع، انظر: Linda Herrera, *Revolution in the Age of Social Media: The Egyptian Popular Insurrection and the Internet* (London: Verso, 2014), p. 54.

حركة المعارضة الصربيّة أوتبور، في حملتها في عام 1998 ضد الحاكم المستبد سلوبودان ميلوسيفتش، من أجل تفكيك النظام والاقتصاد الشيوعيّين والتحوّل إلى نظام ليبرالي ومجتمع أسواق. كانت منظمة أوتبور تعمل بإدارة ناشطين من منظمات أهليّة وجامعات، وقد دعت إلى إصلاح سياسي عبر وسائل غير راديكاليّة، انتخابيّة، وبمفردات وممارسات تدفعها قوى السوق. فلجأوا إلى الموسيقى وفن الشارع والشعارات الأنيقة والمرح؛ إذ كانوا يرغبون في ثورة «رابطة الجأش» (Cool) و«جذّابة» (Sexy). وقد حصلت أوتبور على أموال من الصندوق الوطني الأمريكي للديمقراطيّة ووكالة الولايات المتّحدة للتنمية الدوليّة والمنظّمة الجمهوريّة الدوليّة. وعزّزت وزارة الخارجيّة الأمريكيّة هذه النشاطات في عام 2006 طبقًا لسياستها الجديدة «الدبلوماسيّة العامّة» ومشاريع «دبلوماسيّة الاحتجاج السيبراني»، من أجل خدمة المصالح الأمريكيّة في الخارج، بالتواصل مع مواطنين أجانب، ومنهم الشبان في الشرق الأوسط الإسلامي. في أواخر عهد بوش [الابن] أسّسَت وزارة الخارجيّة الأمريكيّة بدعم من غوغل، تحالف حركات الشباب للتركيز على الشبان المسلمين من أجل مواجهة الراديكاليّة الإسلاميّة، بالدعوة إلى قيم الديمقراطيّة والاعتدال وريادة الأعمال[94]. وبدا الدعم الأمريكي حاسمًا في توفير نموذج أوتبور للمحتجّين في جورجيا وأوكرانيا وبيلاروسيا، ثم في ما بعد، في تونس ومصر، في أثناء انتفاضتيهما.

جسّد هذا النمط من التعبئة، في الخلاصة، أزمنة سياسيّة جديدة، تحوّل فيها التركيز، بدلاً من أفكار سلوك المساواة ودولة الرعاية والثورة، إلى التركيز على الفرد والهويّة والحريّة والمنافسة والسوق الحرّة؛ وبدلاً من الثورة لأجل تغيير أساسي، صار «المجتمع المدني» البلسم الشافي للديمقراطيّة والتنمية. لكن هذا كان نوعًا آخر من المجتمع المدني - يختلف عن المفهوم الغرامشي[*] الذي كان في حقيقته مفهوم الثورة قبل الثورة. بل إنه كان إعادة اختراع للمجتمع المدني الذي، يا لسخرية القدر، اعتنقه كلٌّ من الحالمين بالتغيير، ومؤسّسات الوضع القائم في آن معًا. هذا «المجتمع المدني المعاد اختراعه»، وفقًا للفيلسوف السلوفيني توماز ماستناك، نبت في شرق أوروبا في سبعينيّات القرن العشرين وثمانينيّاته، حين أعادت الإنتلجنسيا المعادية للشيوعيّة بناء المجتمع المدني، على أساس أنه العلاج لكل مثالب الشيوعيّة، لكنه علاج خلّف مجتمعات مابعد شيوعيّة، منزوعة

(94) Herrera, Ibid., chap. 2.

(*) نسبة إلى أنطونيو غرامشي، المفكر الماركسي الإيطالي (المترجم).

السلاح الدفاعي أمام انقضاض النيوليبراليّة[95]. والآن بعدما تجرّد هذا المجتمع المدني من البعد الطبقي، انتصب علاجًا ضد طغيان الدولة والحزب؛ كان يقوم على النفور من البنى، وعلى سير الأشكال المائعة والحرّة التي يجسّدها التقدير العالي لـ«حريّة الإنسان»[96]. إن مفهوم المجتمع المدني الذي يدّعي الاستدلال الأخلاقي على أنه «الحقيقة» (في مقابل «المجتمع السياسي» الذي يمثّل «مصالح»)، قد انتشر عبر العالم، في أثر انهيار الكتلة الشيوعيّة[97].

إنه لأمر مغر أن نصوّر الثورات العربيّة، كما فعل البعض، على أنها سلسلة من المؤامرات، خططت لها مؤسّسات أو دول تتلاعب بالنزعات الاحتجاجيّة، وتُحدِث تغييرًا جزئيًّا وهزيلاً، أو تنظّم «ثورات ملوّنة» توافق هوى القوى الغربيّة[98].

لا شك في أن الدول الأجنبيّة تضع استراتيجيّات مُتقَنة من أجل خدمة مصالحها الوطنيّة والدوليّة؛ بهذا المعنى، إنها على الدوام منهمكة في مهمّة «التآمر». إن وضع الشرق الأوسط الجغرافي ـ السياسي الاستثنائي ـ المتجسّد بوجود النفط وإسرائيل ـ جعل المنطقة طوال عقود معرّضة لمؤامرات دوليّة. وقد لعب هذا الوضع الجغرافي ـ السياسي الاستثنائي دورًا في إفساد الثورات بعد وقوعها. إلا أن الاكتفاء بتصوير الثورات العربيّة على أنها تلاعبٌ أجنبي، يتجاهل الرغبات والمطالب الحقيقيّة لدى المواطنين العاديّين، التوّاقين إلى تغيير عميق ذي مغزى. وفي الواقع، وبصرف النظر عن رؤية الطبقة السياسيّة، كانت جماعات الطبقات الدنيا، من فقراء المدن ومزارعي الأرياف والنساء والأقليّات الاجتماعيّة،

(95) Tomaz Mastnak, «The Reinvention of Civil Society: Through the Looking Glass of Democracy,» *European Journal of Sociology*, vol. 46, no. 2 (August 2005), pp. 323–355.

(96) رأى المفكر البارز آدم مشنيك (Adam Michnik) أن البولنديّين صوّتوا للإصلاح الاقتصادي، على أساس أنهم يصوّتون لاشتراكيّة من دون شيوعيّة، أي لدولة رعاية غير استبداديّة؛ انظر: Zsuzsa Gille, «The Hungarian Foie Gras Boycott: Struggles for Moral Sovereignty in Postsocialist Europe,» *Eastern European Politics and Societies*, vol. 25, no.1 (February 2011), pp. 114–128.

أما عن المجر، فالدراسات تشير إلى مشاعر مماثلة. انظر: Zsuzsa Gille, Paprika, Foie Gras, and Red Mud: *The Politics of Materiality in the European Union* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016).

(97) Juan Linz and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1996), pp. 270–271.

(98) «From «Arab Spring» to a Cold Winter,» *People's Daily Online*, 29 December 2014, <https://bit.ly/3JuWt7Q>.

انظر أيضًا: Tariq Ramadan, *Islam and the Arab Awakening* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 11–12.

ملتزمة في خضم نزاع حقيقي شعبي من أجل العدالة الاجتماعيّة وإعادة التوزيع والانتماء إلى المجمع وانتزاع الاعتراف والكرامة. والحقيقة هي أن هذه النشاطات على المستوى الشعبي تعبّر عن نبض جذري في الربيع العربي، عمَّق طابعه الثوري.

الفصل التاسع

النبض الراديكالي الاجتماعي(*)

ماذا عَنَت هذه الثورات الإصلاحيّة في نظر الناس العاديّين؟ لقد أدى الناشطون الشبّان في الميدان العام العربي، بكونهم أطرافًا استثنائيّين، دورًا حاسمًا في إطلاق الانتفاضات. لكن الشبان، أو الطبقة السياسيّة، منفردين، لا يمكنهم أبدًا أن يُحدِثوا اختراقًا في صراع ثوري. ولم يحدث الاختراق، إلا حين انضم الناس العاديّون (مثل البالغين من الأهلين والأقارب، أو الأولاد) إلى هذه الصراعات الاستثنائيّة ـ عندما سار سكّان مدن الصفيح، ورَكَنَ العمّالُ أدواتهم جانبًا، ورفع مواطنون غير متوقَّعين أصواتهم علنًا. وعلاوة على المساعدة في إحداث الاختراق الثوري، أدّت أعمال المطالبة في الميدان الاجتماعي التي قام بها مواطنو الطبقات الدنيا، إلى تجذير هذه الثورات غير الجذريّة في الأصل. وغالبًا ما دفعت النساءُ المهمَّشات والأقليّاتُ الاجتماعيّة وشبيبةُ الطبقات الدنيا، بأعمالها المباشرة، من أجل المساواة والانتماء إلى المجتمع والاعتراف، بينما بذل فقراء المدن والأرياف جهودًا خارقة للمطالبة بالكرامة وبتحسين فرص عيشهم، في نضال ضد منطق النيوليبراليّة القويمة التي ترى فيها الطبقة السياسيّة أمرًا مُسَلَّمًا به جدلاً. وبعيدًا من مؤسّسات الدولة، وسَمَت هذه المطالبُ البُعدَ الاجتماعي في هذه الثورات. وبذلك، أمكن للثورات العربيّة، على الرغم من إخفاقها في تغيير سلطة الدولة تغييرًا فعليًا، أن ترفع مطالب اجتماعيّة مهمّة، حين كان المواطنون يتحَدّون المصالح المتخندقة وسُلَّم التراتب الهرمي الراسخ الأركان.

(*) بعض أجزاء هذا الفصل تستند إلى: Asef Bayat, «Plebeians of the Arab Spring,» *Current Anthropology*, vol. 56, no. S11 (October 2015), pp. 33–43

1 ـ تيارات مضادة للقاعدة

لقد حفز الإنجازُ الثوري وسقوطُ طغاة متجذِّرين عميقًا، وما تلا ذلك من انفتاح الأفق السياسي، المواطنين العرب على تخيُّل أوطانهم وكأن كل شيء أصبح الآن ممكنًا. وظلّ التغيّر في الوعي واحدًا من أكثر العناصر ديمومة، في إرث الانتفاضات العربيّة، ولو كان خافيًا، وكان أحدُ التعبيرات عنه فورةً مفاجئة في الأفكار المحافظة والليبراليّة معًا في ميدان الساحة العربيّة العامّة. فبعد أيام فقط من سقوط مبارك وبن علي والقذّافي، أضفى الظهور المفاجئ لرجال متشدّدين ملتحين يرتدون الزيّ التقليدي، ونساء يلتفعن بخِمار، طابعًا جديدًا على الساحات العامّة. وجابت جماعات من الناشطين السلفيّين بلحاهم السود وجلابيبهم البيضاء، شوارع مصر وتونس وليبيا، تبشيرًا بقدوم نظامهم الاجتماعي الإلهي. وفي ليبيا هاجموا القنصليّة الأمريكيّة في بنغازي، وقتلوا السفير، واقتحموا المزارات الصوفيّة وخرّبوها، وطالبوا بتحجيب النساء. وفي عام 2015، كانت ميليشيات الفجر الصعبة المراس قد استولت على العاصمة، ومنعت النساء من التنقّل من دون محرم ذكر؛ وطلبت إزالة التماثيل والمساجد الصوفيّة والمكتبات والمعاهد الفنيّة؛ وإقفال صالونات التجميل؛ وفصل البنات عن الصبية في المدارس[1].

في مصر، أوقَفَ رجال ومندوبو الجمعيّة التي أُسّست حديثًا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، النساء في الشوارع، لحضّهنّ على التزام سلوك أخلاقي «لائق» وارتداء ملابس معيّنة. ومع أن المارّة، وأصحاب الحوانيت، والنساء أنفسهنّ، مثلاً في مدينة السويس، ردّوا على هؤلاء المنظّرين الأخلاقيّين الجدد، غير أن كثيرين من الناس شعروا بالخوف حيال موجات الصدم المحافظة هذه[2]. وفي عام 2012، دعا شيخ سلفيّ في مصر إلى قتل القائد المعارض محمّد البرادعي؛ وحثّ وجدي غنيم السيئ السمعة، على الجهاد ضد أولئك الذين كانوا يتظاهرون ضد الرئيس مرسي[3].

بدا المتشدّدون المتديّنون التونسيّون أكثر تصلّبًا حتى. فبعد الثورة بقليل، طالب المتصلّبون بخَتن البنات وبإباحة الزواج تحت السن القانونيّة وتعدّد الزوجات. وفي تمّوز/ يوليو 2012، في حي المرسى الساحلي في تونس العاصمة، هاجم جماعة من السلفيّين

---

(1) Chris Stephen, «Libya's Arab Spring: The Revolution That Ate Its Children,» *The Guardian*, 16/2/2015.

(2) **البديل**، (16 آذار/مارس 2013).

(3) Peter Beaumont and Patrick Kingsley, «Violent Tide of Salafism Threatens the Arab Spring,» *The Guardian*, 9/2/2013.

معرضًا فنيًّا، ودمّروا أعمالاً فنيّة رأوا أنها «مهينة». وقبل ذلك كان آخرون قد نهبوا مخفرًا للشرطة، وحانات تبيع الكحول، في منطقة الكاف[4]. إضافة إلى هذا، أحدثت جماعات متطرّفة شغبًا عامًّا استنكارًا لبث فيلم برسيبوليس الإيراني على التلفزيون، على أساس أنه مجدِّف ـ وقد أيّدت محكمة تونسيّة هذا الادّعاء. وأبدلت جماعات أخرى بالعلم الوطني التونسي، العلمَ الذي أصبح يرمز إلى داعش الإسلاميّة التي أخذت فظاظتها المروِّعة في العراق وسورية، العالم على حين غرّة. وشنّ آخرون هجومًا على السفارة الأمريكيّة في تونس، بينما اغتال نظراؤهم الناشط اليساري شكري بلعيد في جريمة قتل متعمّدة، في الصباح الباكر. وعلى الرغم من أن هذه الحوادث ظلّت متفرّقة، فإن موجات صدمها ترجّعت أصداؤها عبر العالم العربي وخارجه، وعزّزت فكرةَ أن الربيع العربي ينقلب إلى خطر استيلاء إسلاميٍّ عليه، وكل هذا في وقت كانت الأحزاب الإسلاميّة تُعِدّ نفسها لتولّي السلطة الحكوميّة.

لكن هذا لم يكن سوى أحد جوانب القصّة. ففي موازاة ذلك، ظهرت بفعل مهماز هذه الهجمات المفرطة الرجعيّة، موجةٌ من الحساسيّات الليبراليّة المتناغمة، زعزعت المعتقدات التقليديّة؛ إذ شهدت تونس، وهي أكثر البلدان العربيّة ليبراليّةً في مجتمعها، انتفاضةً في الغضبة النسائيّة حيال النزعة الهجوميّة الإسلاميّة والسلفيّة. فانتظمت النساء، من أجل حماية حقوقهن، في جمعيّات، وسرنَ في مسيرات في الشوارع، وأقمن جلسات اعتصام في مكاتب رئيس الوزراء، ونظّمنَ حملات في حرم المعاهد. وضمّت الحركة النسائيّة الدوليّة «فيمين» (FEMEN من اللغة الأوكرانيّة Фемен) أعضاء تونسيّات. وأثارت صورهن وهنّ عاريات الصدور، الكثير من الخلاف في الداخل التونسي والكثير من الإشادة في الغرب، في الوقت الذي كانت عبارة «إنقاذ النساء المسلمات» جزءًا من جدول الأعمال الإمبرياليّة من أجل التدخّل العسكري وتغيير الأنظمة. ولم يقلّ عن ذلك دراماتيكيّة تبادل القُبَل العلني بين اثني عشر فتى وفتاة مغاربة أمام البرلمان، في تحدّي احتجاج على توقيف ثلاثة مراهقين نشروا صورهم الغراميّة على الفيسبوك. وقال أحد المحتجّين: «رسالتنا هي أن [المراهقين الموقوفين] يدافعون عن الحب، وعن حريّة الحب، وحريّة تبادل القُبَل». وأيّد الألوف هذه الحركة[5]. ثم تلت ذلك حملة «العناق الحرّ» في السعوديّة، حيث عرَضَت مجموعاتٌ على المارّة في الشوارع معانقتهم «لإبهاج حياتهم». وما كان لشرطة الأخلاق أن

(4) «Tunisian Politics, Media, and Culture,» Kefteji, 11 June 2012, <https://kefteji.wordpress.com/tag/tunisia/page/4/>.

(5) News Wires, France24.com, 13 October 2013.

تسمح بمثل هذه الحريّات الدنيويّة العلنيّة التي أحدثت حالة هلع أخلاقيّة، بسبب عواقبها المحتملة. وتخيّل أحد المدوّنين قائلاً «اليوم عناق، وغدًا قبلة، ثم بعد ذلك ستكون حريّة الجنس»[6].

في مصر، حيث انتشرت مشاعر التديّن والتقوى التي يعبّر عنها وضع الحجاب والخِمار والنِقاب في الميادين العامّة منذ الثمانينيّات، حدثت موجة جديدة من خلع الحجاب. وليس معلومًا كم ستكون هذه الموجة عامّة، لكن يبدو أنها أصبحت اتّجاهًا راسيًا؛ إذ إن عددًا من النساء المحجّبات، ومنهن مقدِّمات برامج تلفزيونيّة، ونساءٌ من «المناطق الفقيرة مثل إمبابة،» أخذن يخلعن أحجبتهنّ[7]. وقالت إحدى النساء اللواتي نزعن الحجاب «ثمة موجة بين صديقاتي يفعلن هذا»[8]. كانت هالة، مثلاً، من أسرة شديدة التديّن، وكان جدّها شيخًا صوفيًا. وقد جنّدتها جماعة من الإخوان المسلمين، وهي تبدو «امرأة هادئة، من طبقة متوسّطة ميسورة». لكنها اكتشفت أنهم «طبقةٌ بهم نُفوج، [Snobism]، فانتابتني صدمة ونفرت من الدين». غير أن لحظة التحوّل أزِفت بعد الثورة عندما تسلّم الإخوان المسلمون السلطة؛ إذ «تبيّن أنهم إخفاقٌ كامل». وبعد مداولة بين أفكار الدين والحريّة والهويّة الإسلاميّة، أخيرًا «خلعتُ الحجاب». بالطبع، كان المرور بمثل هذا التبدّل المثير في الهويّة، إضافة إلى الصدمة الشخصيّة، أمرًا مؤلمًا من الناحية الاجتماعيّة، عندما أخذ أعضاء الأسرة أو الأصدقاء أو الجيران، يُبدون عدم موافقتهم. وقالت هالة «بعض الأشخاص ما عاد يكلّمني». ومع ذلك ظلّت النساء عند موقفهن الجديد، «لأنهنّ شعرن [بعد الثورة] بقدرتهن»[9]. وحدها الثورة تستطيع أن تغرس مثل هذه الشجاعة والإقدام لدى النساء المسلمات في مجتمع كان فيه خلع الحجاب أصعب اجتماعيًّا ودينيًّا من ارتدائه. لقد جعلت الثورة تلك النساء يُؤمِنَّ بأن القواعد قابلة للكسر، والنظُم ممكنة التغيير، عندما دفعَهنّ تَبَطُ معنويّات حكم الإخوان المسلمين إلى التساؤل عن حقيقة المنطق وراء هذا النمط من التديُّن. لذلك أظهرت النساء، على الأخص، إلحاحًا قويًا على طلب الاستقلال وتحقيق الذات (Selfhood). وقالت مشرف، وهي

---

(6) «Saudi Police Arrest Two over «FreeHugs»,» Al Jazeera, 21 November 2013, <https://bit.ly/3qDHYpC>.

(7) مقابلة مع هالة، القاهرة، أيار/مايو 2015.

(8) Sheera Frenkel and Maged Atef, «More and More Egyptian Women Are Casting Aside Their Veils,» Buzz Feed News, 7 November 2013, <https://bit.ly/3mNH3lq>.

(9) مقابلة مع هالة، القاهرة، أيار/مايو 2015.

امرأة خلعت الحجاب، «أحسستُ بنفسي أول مرّة في حياتي. ولن أقول إن لدينا ثورة إلا حين يَقبَل الرجال هذا الحق للنساء»[10].

كذلك ظهرت الرغبة في تحقيق الذات والاستقلال لدى كثيرات من الفتيات، حين قرّرن أن يعشن بمفردهن، منفصلات عن أسرهن. وهكذا أصبحت النساء اللواتي يعشن منفردات أو مع أصدقاء، «ظاهرة حقيقيّة» في نظر هالة التي تعرف كثيرات منهنّ فعلنَ هذا. لقد أتاحت نقاط التفتيش وحالات منع التجوال والهبوط العام في الإحساس بالأمن بعد الثورة، مجالاً للنساء الشابّات يسوّغ نمط عيشهن المخالف للمعتاد، بقولهن إن التنقّل غير آمن، لذا يفضّلن الإقامة قرب مكان العمل أو المدرسة، حتى بعيدًا من الأسرة. وكانت أخريات قد اعتمدن نمط العيش منفردات في شقّة، لأن أسرهنّ هاجرت إلى دول الخليج طلبًا للعمل. لكن ما كانت الأسَر تعود، حتى كانت «الفتيات يُبغضن ذلك» لأنهن شعرن بفقدهن استقلالهن[11]. لقد استغرق الأمر نحو ثلاثة عقود بعد الثورة حتى أخذ ثلث النساء الإيرانيّات العازبات (بين الخامسة والعشرين والخامسة والثلاثين من العمر) يُقِمنَ بمفردهنّ؛ لكن هذا لم يستغرق بعد الثورة في مصر سوى بضعة أشهر لتنطلق أفكار الاستقلال هذه. إن عرض الصورة الذاتيّة العارية المثير للصدمة للفتاة علياء المهدي، ذات العشرين عامًا، على مدوّنتها، للاحتجاج على الهيمنة الاجتماعيّة، قد لخّص ذلك الحبَط العميق، ومع ذلك أظهر الشجاعة وتحقيق الذات، اللتان أبدتهما كثيرات من النساء في هذه الحقبة الثوريّة. وقالت الباحثة لاليه خليلي إن بادرة علياء تحدّت، في آن معًا، القيود الجندريّة المزمنة والانضباط الجسدي وتسليع هذا الجسد[12].

لكن، لم تكن النساء وحدهنّ، اللواتي أقدمنَ على مثل هذا التعبير عن الموقف المخالف للمألوف. لقد صدرت تعبيرات أشدّ عن بعض المِثليّين الذين يعدُّ نمط عيشهم، في القواعد الخلقيّة التقليديّة، مرضًا غربيًا وخطرًا ثقافيًا وأمرًا مخالفًا للدين. فعلى الرغم من أن المِثليّين، بمجموعاتهم، عانوا قبل الثورة ـ ارتياد الحانات وأماكنهم المألوفة، أو تصفّح الحيز الافتراضي ـ فإن صوتهم علا وسُمِع على نحو مدهش في غضون أيام فقط

(10) Frenkel and Atef, Ibid.

(11) مقابلة مع هالة، القاهرة، أيار/مايو، 2015.

(12) لتحليل أكثر، انظر: Laleh Khalili, «Women in and after the Arab Spring,» Sadighi Annual Lecture Pamphlet, Amsterdam, 2013, pp. 62–63.

انظر أيضًا: Maya Mikdashi, «Waiting for Alia,» Jadaliyya, 20 November 2011, <https://bit.ly/3qDM019>.

بعد الثورة. فحين بدأ ناشطٌ حملةً معاديةً لفوبيا المِثليّين على تويتر، انضم إليه الألوف في مدى ساعات، وجاءه دعمٌ إضافي من ناشطين ومشاهير آخرين. وكانت البادرة نقطة انطلاق لتأسيس مجموعة «المُبعَدين» (Distanciated)[13].

لقد شارك المِثليّون، مثل الآخرين، في الثورة، وقاتلوا في معارك الشوارع، وأقاموا في ميدان التحرير أيامًا وليالي. وأتاح الحيّز الانتقالي المحايد في الميدان متنفَّسًا للمغامرة «خارجًا»، وظهورًا على الملأ، وإنشاء مقر للتجمّع والتواصل. وبُعيد سقوط مبارك، عقد المِثليّون، رجالاً ونساءً، سهرات في القاهرة والإسكندريّة، في حانات وحفلات خاصّة؛ وتلاقوا في المقاهي والصالات الرياضيّة وعلى الشواطئ؛ وتواصلوا عبر الإنترنت في جماعات أوسع، خارج مصر. إلا أن الـ«خروج» على الملأ لم يضمن التسامح. على الضد من ذلك، فبالتحديد لأن المِثليّين بدوا أوضح ظهورًا وأعلى صوتًا، بات عليهم أن يواجهوا المزيد من الحملات الرسميّة الأشبه بمطاردة الساحرات، شنّها كلٌّ من الإسلاميّين وحكومات يدعمها العسكر. وفي تشرين الأول/أكتوبر 2013، اقتحمت الشرطة مركزًا طبيًّا واعتقلت اثنين وخمسين مِثليًا، وفي تشرين الثاني/نوفمبر تعرّض احتفال يوم فالنتاين(*) على طريق الإسكندريّة لهجمة الشرطة، وأُرسِل الموقوفون بالقوّة إلى «الفحص الجنائي»[14].

في نيسان/أبريل 2014، أوقفت الشرطة أربعة رجال في حفلة مثليّين، وأُوقِف آخرون في ما بعد بسبب زواج مثليّين على مركب في القاهرة[15]. وفي عزّ جذوة تمجيد الفريق السيسي بكونه «أسد مصر» و«رجل [الأمّة] الحقيقي»، استُغلّ وصف المِثليّين بأنهم «أشباه النساء» أو «أنصاف الرجال»، في دعم السرديّة الوطنيّة المتعصّبة التي رفع لواءها معادو الثورة بعد مرسي. لكن لا هذا، ولا أي هجمة ضارية استطاعت، بالطبع، أن تُثني المِثليّين عن مسلكهم؛ بل إن هذه الهجمات دفعتهم من النشاط العلني إلى ميدان اللاحركات، حيث ينشطون سرًا على انفراد، للانتماء إلى شبكات هامدة (Passive)، بانتظار فرصتهم المقبلة من أجل «الخروج إلى العلن»، بصفة جماعيّة في مجموعات منظّمة. إن هذا الإعراب عن الحريّات الشخصيّة ونمط العيش هذا، لا سابق له لا في الاتّساع ولا في المجال، ضمن

---

(13) Bel Trew, «Egypt's Growing Gay-Rights Movement,» Daily Beast, 21 May 2013.

(*) هو في المعتاد يوم 14 شباط/فبراير (المترجم).

(14) Sarah Carr, «Of Moral Panic and State Security,» Mada Masr, 25 November 2013, <https://bit.ly/3Hq6h15>.

أصوات مصرية (13 تشرين الأول/أكتوبر 2013).

(15) «Egypt Prosecutor Orders 7 Held for Homosexuality,» Associated Press, 6 September 2014.

المجتمعات التي اكتسبت فيها السلوكيّات الأبويّة والتديّن المحافِظ، قوّةَ اندفاعٍ هائلة منذ السبعينيّات. لكن ثورات عام 2011 هزّت الكثير من الأفكار الراسية. وقال أحد الناشطين: «بعد إسقاط مبارك، لا أستطيع أن أرى أمراً غير ممكن»[16]. لقد جعلت الثورات مواطني الطبقات الدنيا يؤمنون بأن القواعد يمكن أن تُخالَف، والنُظم أن تُبدَّل، والمُقدَّسات أن يُجادَل فيها ـ حتى فكرة الله نفسها. ويمكنهم هذا. فبالفعل، برزت نُطفة «حركة ملحدين»، كما عُرِفَت، في الوقت الذي، يا للسخرية، كانت الأحزاب الدينيّة (في المغرب وتونس ومصر) قد تسلّمت السلطات الحكوميّة. وقد جاء في التقارير أن نحو مليوني ملحد عربي «متخفٍ» بدأوا يرفعون الصوت في العلن ـ يتكلّمون إلى الصحافيّين وينظمون النقاشات وينشرون آراءً على الشبكة الدوليّة[17]. وقد نبتت كالفطر مواقع إلكترونيّة، مثل الملحدين المصريّين والملحدين بلا حدود والإخوان الملحدين وملحدين ضد الدين وملحد وفخور وأنا ملحد. وفي شباط/فبراير 2013، شهد مسجدٌ مكتظٌ بالحضور في القاهرة مساجلة بين مجموعة ملحدين ورجل دين. وبُثّت مساجلات أخرى على التلفزيون[18]. وفي دول الخليج، بثّت شبكتان تلفزيونيتان على الأقل برامج حواريّة نوقش فيها الإلحاد[19]، وغالبًا، الشبّان هم الذين عبّروا عن شكّهم في أي دينٍ «يقول إن ليست لدينا حريّة إرادة، لكننا على الرغم من ذلك سنُحاسَب على ما نفعل». وقد شهد رجل دين، بأن الأهلين يأتون إليه كل يوم بأولادهم غير المؤمنين، طالبين حلاً[20]. واتّصلت مجموعة ملحدين مصريّين برئيس الوزراء، ودعته إلى أن يُعترَف بـ«حقوق الملحدين» في الدستور. كذلك انتشرت الحركة في العالم العربي عمومًا. وفي السعوديّة بلغ من علو صوت الملحدين ووضوح ظهورهم أن الدولة أصدرت مرسومًا يجرّم أي دعوة إلى «الفكر الملحد» و«التشكيك في مبادئ الديانة الإسلاميّة»[21]. ويشير بعض الأنباء إلى أن أكثر من ستين مجموعة في الفيسبوك من الملحدين المتكلّمين بالعربيّة، ظهرت بعد الثورات، تمتد من اليمن، وفيه 25

---

(16) Nadia Idle and Alex Nunns, eds., *Tweets from Tahrir* (New York: OR Books, 2011), p. 221.

(17) بعض التقديرات يتحدث عن أربعة ملايين معتنق. ويستند الرقم المليوني على استطلاعات الرأي التي أجراها معهد غالوب وجامعة ميشيغان. انظر: Magdy Samaan, «Atheist Rise in Egypt,» *ZAM Chronicle* (17 October 2013).

(18) Ibid.

(19) Carlyle Murphy, «Atheism Explodes in Saudi Arabia Despite State-Enforced Ban,» *Global Post*, 12/6/2014.

(20) Ibid.

(21) Ibid.

متابعًا، إلى السودان، وفيه 10344 متابعًا[22]. ولهذا الخروج إلى العلن أثمان. ففي الكثير من الأحيان وُجِّهت إلى الذين يعربون علنًا عن عدم إيمانهم الإهانات والعزلة وحتى العنف في داخل العائلة، ومن آخرين. لقد حُجِزَت بسمة ربيع (ثمانية عشر عامًا) مدة ثلاثة أسابيع، وسمعت من أخيها تهديدًا بقتلها، فيما كسر والد أسماء عمر (أربعة وعشرون عامًا) لها أنفها، لأنها «أهانت الإسلام» وتحوّلت إلى «فتاة فالتة»[23]؛ وأوقفت الشرطة شبّانًا لأنهم دعوا إلى الإلحاد على الفيسبوك[24]. ورفض كثيرون فكرة وجود الله، بينما احتفظ آخرون بفكرة وجوده، لكنهم رفضوا الدين، أكان الإسلام أم المسيحيّة. وبدا أن الانحياز الجندري في الديانات القائمة، يدفع النساء أكثر من الرجال إلى الشك في الإيمان الديني[25]. لقد دفع تصاعد السلفيّين الهجومي في الأماكن العامّة والأحزاب الدينيّة في الحكومات، الدين إلى صُلب الصراع الاجتماعي، بالضبط في اللحظة التي جعلت فيها الثوراتُ الضعفاءَ من الناس، لا يخشون الإعراب عن آرائهم غير المألوفة. ففي تونس قال أحد الملحدين: «قبل الثورة، لم يكن الناس ينظرون إلى الإسلام على أنه مشكلة، لكن بعد الثورة رأوا بأم العين ما هو الإسلام السياسي، وما هو الإسلام»[26]. وفي مصر، ظهرت هذه «الحركة الإلحاديّة، أول مرّة في تاريخ مصر، في عهد مرسي والإخوان المسلمين في السلطة»[27]. وفي عام 2014، قرّرت وزارة الشباب والأوقاف (الشؤون الدينيّة) وضع خطة وطنيّة لمكافحة الظاهرة الإلحاديّة بالوسائل التربويّة والدينيّة والنفسيّة[28].

2 ـ تحدّي السلطة المنظَّمة

بينما كان الملحدون يتحدّون الله، كانت حركة الفوضويّين الناشئة تتحدّى السلطة المنظَّمة. وبرزت حركة الكتلة السوداء (Black Bloc) الغامضة ـ بأفرادها ذوي الكمامات والقبّعات والملابس السود ـ في الشوارع في كانون الثاني/يناير 2013، لمحاربة الرئيس

(22) Diaa Hadid, «Arab Atheists, Though Few, Inch out of the Shadows,» *Huffington Post*, 8/3/2013.

(23) Mounir Adib, «While Atheism in Egypt Rises, Backlash Ensues,» *Egypt Independent*, 30/9/2013.

(24) الوطن، 2013/10/28.

(25) Shahra Razavi and Anne Jenichen, «Unhappy Marriage of Religion and Politics,» special issue, *Third World Quarterly*, vol. 31, no. 6 (2010).

(26) ورد في: Hadid, «Arab Atheists, Though Few, Inch out of the Shadows».

(27) Samaan, «Atheist Rise in Egypt».

(28) الأهرام، 2014/6/18.

مرسي و«ميليشيات[ـه] المسلّحة» ـ حين ارتأى أن الأساليب غير العنيفة عاجزة عن صد هجمات الحكومة على المحتجّين، ولا سيّما النساء[29].

نشطت الكتلة في ثماني مدن مصريّة، في الشوارع، وعلى عشرات صفحات الفيسبوك. وهي، في ارتيابها حيال أي نوع من أجهزة السلطة (Systemic Power)، تعارض كل حكومات ما بعد الثورة، أكانت علمانيّة أم دينيّة. وبوصفها تمثّل ثقافة فرعيّة جديدة لدى الشبان الذكور في الطبقة الدنيا، فقد برزت أولاً في عمليّة ثأر لمقتل رفيق من أعضائها، يلقّب جيكا، في أثناء معارك شارع محمّد محمود مع العسكر. لكنها في جوهرها، عبّرت عن مطالبة شبان الطبقة الدنيا الساخطة بالحيّز العام الذي تسيطر عليه الشرطة وأصحاب الامتيازات؛ وكانت هذه الحركة، أسوةً برسّامي الجدران البرازيليّين الـ«بيكادوريس» (Pichadores، أو Pichação)، عبارة عن إعلان تحدٍّ مفادُه «أنا مهم» (I Matter)، العبارة التي ترفضُ السلطةَ في أشكالها كلها. لقد عبّر هذا التمرّد، وهو من عمل أفراد الطبقة الدنيا، لكن أيضًا من عمل شبان مُعَولِمين عملوا تحت وطأة ثقيلة من أوامر آبائهم وأقرانهم الأكبر سنًّا ومعلّميهم وحكّامهم. وبظهور الكتلة السوداء في الساحات العامة، ثم اختفائها الغامض، تمامًا مثل صورة روبين هود الأسطوريّة، أشاعت الكتلة الرهبة والإعجاب. لكن في نظر جهاز استخبارات الدولة، كان هؤلاء المُحسِنون الخارجون على القانون مصدر قلق شديد، حثّ الشرطة السريّة على التغلغل في صفوفهم للسيطرة عليهم، أو لاختراع جماعات وهميّة على غرارهم، تُستخدَم لإضعاف الإخوان المسلمين وحكمهم. في تونس، اتّبعَت النمطَ الفوضويَ، في أغلب الحالات، هجماتُ جماعات المساواة الجندريّة النسائيّة، التي كانت أعضاؤها يجتمعن في المقاهي والأماكن العامّة وعلى صفحات الفيسبوك، لتنظيم الحملات وتكوين الهويّات الجماعيّة. كانت هذه المجموعة، المتعاطفة مع «فيمين»، والقريبة من تيار الفوضويّين الخضر [Green Anarchists «Beck»]، و«Disobedience» [العصيان طلبًا للعدالة]، و«Alberta» [طلبًا للحقوق المدنيّة]، لكن الناقدة في الوقت نفسه للمنظمات النسويّة الأكثر رسميّةً، مثل الجمعيّة التونسيّة للنساء الديمقراطيّات، إذًا كانت هذه المجموعة ترمي إلى زيادة الوعي بثقافة الإدارة الذاتيّة والمساواة بين الرجال والنساء، ومعارضة النظام والشرطة عمومًا»، و«الأحزاب السياسيّة المتطرّفة التي هي جميعًا في خدمة

(29) انظر مقابلة مع عضو مغفَل الاسم في هذه الجماعة السريّة: «Anarchists in Egypt, Will the Real Black Bloc Please Stand Up?,» Tahrir-ICN, 3 March 2011, <http://tahriricn.wordpress.com/2013/11/03/Egypt-anarchists>.

النظام نفسه»[30]، لقد مثّل الخروج إلى العلن بهذه الأفكار المعاكِسة للمألوف ـ سواء خلع الحجاب، أو السلوك الجنسي البديل أم الإلحاد أو الفوضويّة ـ ظاهرة أوسع، نموذجيّة في معظم اللحظات التي تلي الثورات، وهي ظاهرة لا يمكن أن تُلاحَظ تعابيرها إلا على المدى البعيد فقط. إنها لحظات ثوريّة تُعزّز الأفكار والقيم والاتجاهات الجديدة في المجتمع ـ حين تؤدّي المُدركات والممارسات الجديدة إلى إزاحة التراتب الهرميّ الرأسي، وحين يتحدّى المواطنون الحكّام، ويتحدّى الشبّانُ المسنّين، وتتحدّى النساءُ الرجالَ، والعمّالُ رؤساءَهم، والتلامذة مدرّسيهم، والعلمانيّون رجالَ الدين. فإذا استمرّت هذه النزعات الذاتيّة الجديدة، فستكون بشيراً لتحوُّلٍ اجتماعي ـ أي لتغيّر في الأدوار والعلاقات والقيم والآمال الاجتماعيّة؛ وستوحي ببداية ثورة هادئة في هذه الشرائح من المجتمع، ثورة تَبقى في الأغلب غير منظورة ولا مكشوفة.

في سنوات ما بعد الثورات العربيّة، ارتقى الشبّان الذين أطلقوا الانتفاضات، إلى صورة مجيدة وجديدة، عندما تحوّلوا من «عديمي خبرة وعاطفيّين»، إلى أبناء الوطن «الشجعان والمسؤولين». ولعل هذه أول مرّة منذ عقود، يُطري فيها المسنُّون فتيانهم الذين في المقابل اتّهموا جيل ذويهم بالتواطؤ أو اللامبالاة التي أبقت على الدكتاتوريّات العربيّة تلك المدّة الطويلة. بعد مرور ساعات فقط على تنحّي الرئيس مبارك، قالت إحدى الناشطات الشابّات: «عانقني والدي بعد الأخبار، وقال لي، 'فعل جيلكم ما كنا نكتفي بالحلم به. آسف لأننا لم نحاول كما كان ينبغي'»[31]، لقد وصف الشبّان النماذج الحاليّة للحكم بأنها تنتمي إلى الأجيال القديمة: وكتب المدوّن «ساندمونكي» (Sandmonkey) (محمود سالم)، «إن مجرّد فكرة 'الحكم الإسلامي' وحتى 'الانقلابات العسكريّة' تنتمي إلى ثمانينيّات القرن العشرين». في نظره، تمثّل المؤسّسة الحاليّة «جيلاً شبِقًا بالثمانينيّات، كما يتشبّث الرجل اللعوب بشبابه»[32]. وفي الحقيقة أخذ الشبّان على عاتقهم سياسات الشارع، فأدهَشوا، وحظوا باحترام المسنّين، بتفانيهم وانضباطهم الذاتي وحكمتهم. لقد كانوا واثقين بأنفسهم ومتمكّنين في أثناء الثورات، فبدأوا يطلبون الاحترام المؤسّسي واعتماد المحاسبة (Accountability). وفي مصر، نظّم التلامذة وأطلقوا موجات من

---

(30) مقابلة مع ناشطات نسويّات، في: «Tunisia: Feminism Attack! Anarcha- Feminism in Tunisia,» Tahrir-ICN, 25 September 2013, <https://bit.ly/3t4xlzd>.

(31) Idle and Nunns, eds., *Tweets from Tahrir*, p. 223.

(32) ورد في: David Kirkpatrick and Mayy el-Sheikh, «In Egypt, a Chasm Grows between Young and Old,» *New York Times*, 16/2/2014.

الإضرابات في المدارس، وطالبوا بـ«حقوق» وبمحاسبة المدرِّسين. وطالب ممثلو ست جامعات كبرى علنًا بإقالة وزيري التعليم العالي والداخليّة لسوء إدارتهما[33]. واشتكى المدرّسون من «تلامذة غير منضبطين» و«فوضى وانعدام نظام وقلّة احترام» في المدارس. وشكا رئيس إحدى الجامعات المصريّة على انفراد، وبروح النكتة، أن «الجميع في الجامعة ـ الموظفين، والعمّال والسوّاقين، خصوصًا الطلاب يطالبون بـ«حقوقهم»»[34]. وأنذر الجيش الطلاب، متخوّفًا من تحدّيهم، بأنه سيقتحم المدارس لإعادة النظام إذا لم يضعوا حدًا لاحتجاجاتهم. وهكذا أدّى إقبال الشبّان الضعيف، بمن فيهم الفتيات، على الاقتراع في الاستفتاء الدستوري في كانون الثاني/يناير 2014، إلى صخب في إعلام المؤسّسة الحاكمة، وفي الحكومة[35].

لقد شهدت الانتفاضات العربيّة ملايين الشابّات في الشوارع أيامًا وليالي، سرنَ خلالها مع الرجال، وهتفنَ بالشعارات، وشكّلنَ مجموعات، وتقاتلن مع الشرطة، وساعدن الجرحى. وكثيرات منهن، ضِمْن جركة احتلال الساحات العامة، أمضين ليالي بعيدات عن المنزل والعائلة، في الشوارع مع رفاق ذكور. وكثيرًا ما أقدمن على هذا، متحدّيات قلق آبائهن وإخوتهن والمسنين في العائلة. لقد عصت الفتاة هبة ذويها، من أجل أن تشترك في التظاهر ضد مبارك، وانضمّت إلى الثوار، وبذلك اكتسبت ثقة جديدة بنفسها. وصرّحت بالقول: «يمكنني أن أفعل ما أشاء، لأنني فعلتُ ما كنتُ أريد [في أثناء الثورة]، وشهدتُ الكثير من المجابهات. [والآن] بدأتْ أسرتي تدرك أنني فعلاً مسؤولة». ولم تكن تتحدّى فقط فرق السنّ؛ بل إنها كذلك اعترضت على السلطات الدينيّة حين «فقدتُ احترام 95 في المئة [من المشايخ]»[36]. وما حدث هو أن علو صوت النساء وظهورهن على نحو لم يسبق له نظير، تسبّبا في إحداث قلق عميق لدى الرجال المحافظين، ولا سيّما رجال الدولة الذين قيل إنهم أباحوا موجة التحرّش الجنسي الخطرة، من أجل إخراج النساء من الساحات العامّة. وردًا على هذا، اجترحت النساء بمفردهنّ واحدة من أكثر حركاتهن أصالة،

(33) «Student Groups Demand Dismissal of Higher Education, Interior Ministers,» *Ahram Online*, 30/11/2013, <https://bit.ly/3pJ9gLW>.

(34) في محادثة جرت في تشامبين، إيلينويز، خريف 2013.

(35) Kirkpatrick and el-Sheikh, «In Egypt, a Chasm Grows between Young and Old».

(36) ورد في: Christopher de Bellaigue, «Viewpoint: Egypt's Emerging Revolution of the Mind,» BBC News Middle East, 12 November 2012, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-20295572>.

حين أجبرن الحكومة في حزيران/يونيو 2014، على تجريم التحرّش الجنسي في مصر[37]. ولعل الأمر الأكثر دلالةً، أن الثورة أعادت تعريف العلاقة بين الدين والسياسة، وطرحت هذا الأمر للمراجعة في الحيّز العام. لقد أحدثت السنتان القصيرتان من الحكم الديني ـ الإخوان المسلمون في مصر والنهضة في تونس ـ تغيّرًا مدهشًا، وأثارت شكَّ المواقف الشعبيّة في فضائل الدولة الدينيّة. وفي تونس استجابت النهضة بإعلانها الإقلاع عن فكرة الدولة الدينيّة، واتّبعت وجهةً ما بعد إسلاميّة، بالدعوة إلى دولة علمانيّة ومجتمع تقي. أما في مصر، فقد واجهت نزعة الإخوان المسلمين الإسلاميّة المتشدّدة، انتفاضةً شديدة لدى المواطنين المسلمين، ومن داخل الجماعة؛ إذ إن عددًا من كبار القادة في الإخوان مثل عبد المنعم أبي الفتوح ومختار نوح، انشقّ أو فُصِل. وقد أنشأ، بالتعاون مع شبيبة الإخوان المسلمين، نحو ستة أحزاب، مثل مصر القويّة والتيار المصري وحزب العدل، التي اعتنقت نظرةً ما بعد إسلاميّة بوجه عام. ولا تعني هذه التوجّهات المتمرّدة على النظم المألوفة، أن المجتمعات العربيّة في العقد الثاني من هذا القرن قد تحوّلت إلى نموذج ليبرالي أو علماني أو ديمقراطي. في الواقع، كانت هذه التوجّهات، مثل خلع الحجاب والإلحاد والفوضويّة والنزعات الجنسيّة المختلفة ومعارضة خلقيّات النظام المتراتب، كانت هي مشاغل الجماعات الأقليّة. غير أن معظم الناس احتفظ بمعتقداته الدينيّة، وبالقواعد الاجتماعيّة الأساسيّة، وأيّد النظام والاستقرار. لكن مع هذا، نقم على الأنظمة المستبدة والحكم باسم الدين، وتمنى التمتّع بالحريّات الشخصيّة والحقوق الاجتماعيّة والإدارة الذاتيّة المحليّة. إن الوضع الذي كانت تشهده المجتمعات العربيّة ما بعد الثورة، ليس وضعًا ليبراليًّا أو علمانيًّا، بل هي حال مجتمعات في مرحلة تقلّب، تهتز بفعل اتجاهات واستحقاقات بازغة، وتصدّع اجتماعي ـ في مجتمعات مستقطَبَة بين الهوامش المحافظة للغاية، والليبراليّة للغاية، بين النخبويّة العنيدة وراديكاليّة الطبقات الدنيا، مع وجود تيّار عريض يخضع لحركة اجتماعيّة ـ ثقافيّة من الذوبان والتهجين المتصاعدين. إن هذا يمثل انقطاعًا تاريخيًّا في المجتمعات العربيّة، ويفسح في المجال لآفاق جديدة.

3 ـ الفقراء المتمرّدون

لم تكن النزعات الذاتيّة ومهمات التمرّد الجديدة وقفًا على الشبّان والطبقة الوسطى؛

---

(37) Vickie Langohr, «This Is Our Square: Fighting Sexual Assault at Cairo Protests,» *Middle East Report* (MERIP), no. 268 (Fall 2013) <https://merip.org/2013/09/this-is-our-square/> (accessed 23 December 2016).

إذ برز فقراء المدن والأرياف من أحيائهم ومصانعهم ومزارعهم، ليتحدّوا رؤساءهم ومديريهم وأصحاب عملهم، في مسعاهم لتحسين فرص عيشهم وتحقيق حياة كريمة. وقد بذرت الثورة وانهيار سلطة الشرطة بذور إحساس مدهش للثقة بالنفس والشعور بالاستحقاق لدى الفقراء الذين استنحوا الفرصة من أجل إعلان مطالبهم وتنظيم أعمال مباشرة وحكم أنفسهم بواسطة لجان شعبيّة، في الأحياء والقرى. وفي يوم الغضب، بعد ثلاثة أيام من بدء ثورة 25 يناير في مصر، انضمّ حي إمبابة الضخم، في قلب القاهرة، إلى الانتفاضة انضمامًا جديًا. وتحوّلت مسيرة صغيرة من خمسين شخصًا، نصفهم أولاد، بعد صلاة الجمعة، إلى تظاهرة جماهيريّة هائلة، إلى درجة «عدم إمكان المرء أن يرى أولها ولا آخرها». ودعا الحشد إلى إسقاط النظام، وطلبوا من الآخرين الانضمام، وقاتلوا شرطة الشغب ساعات، وواصلوا مسيرتهم نحو ميدان التحرير[38]. كانت إمبابة معروفة بأنها ذات ماضٍ إسلامي، حيث تغلغل في أوائل التسعينيّات مئات من ناشطي الجماعة الإسلاميّة في داخلها المعتم ـ الذي تفتقر أزقّتُه الضيّقة إلى خريطة ومنازلُه إلى ترقيم ـ وأنشأوا «دولة إسلاميّة داخل الدولة»[39]. لكن مع قدوم الثورة، تغيّرت الأحوال. وقال أحمد متولّي، وهو أحد أبناءِ إسلامي سابق «آخر الأمور التي تتحدّث عنها هو الدين. إنه آخر أمر يخطر لهم، فهم يحتاجون إلى المال، ويبغون الزواج، ويريدون سيّارة؛ وسينتخبون أي شخص يوفّرها لهم». لقد نهض فقراء حي إمبابة لسُخطهم حيال التحقير بسبب فقرهم، ولأنهم يضطرون إلى دفع رشوة لدخول المستشفى، أو الحصول على بطاقات هويّة، أو لإرضاء الشرطة. «نحن لا نحتاج إلى صلوات، ومشايخ ولحى؛ لقد نلنا كفايتنا من رجال الدين»[40]. وفي 25 كانون الثاني/يناير، تولّى نحو متني ناشط تحشيد ما يصل إلى عشرين ألف متظاهر في حي نهيان الفقير، بسبب قضايا فظاظة الشرطة وسعر الخبز[41]، بينما سرعان ما تحوّل حشد صغير من مئة متظاهر في حي صفيح دار السلام، إلى تظاهر ألوف[42]. وفي هذه الأثناء كان

---

(38) لمطالعة رواية شاهد عيان مهمّة جدًا، من مصور صحافي أمريكي، انظر: Mathew Cassel, Al Jazeera, 10 February 2011.

انظر أيضًا: Dirk Wanrooij, «The Egyptian Uprising: Imbaba,» (Master's Thesis, University of Amsterdam, 2011).

(39) Asef Bayat, «Does Radical Islam Have an Urban Ecology?,» in: Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, 2nd ed. (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), pp. 188–201.

(40) Anthony Shadid, «Few Focus on Religion in One Cairo Neighborhood,» *New York Times*, 15/2/2011.

(41) ورد في: Paul Mason, *Why It's Kicking Off Everywhere* (London: Verso, 2012), p. 15.

(42) على ما قاله جمال عيد، أحد الناشطين من السكان، في كانون الثاني/يناير 2014.

الشبّان الفنّانون يخطّون الرسوم الرمزيّة للثورة ـ جدرانيّات وشعارات وصور شهداء ـ على جدران هذه الأحياء الفقيرة.

بالطبع، لم ينضم الجميع إلى الاحتجاجات الثوريّة. فكثيرون ظلوا في حيرة بشأن ديناميّات هذه الانتفاضات ونتائجها، مؤْثرين أن ينخرطوا في نضالات محليّة رأوا أن في إمكانهم معالجة أمرها، وأنها ذات مغزى. غير أن الطبيعة المتفاوتة لهذه الأحياء، حيث يمتلك السكان مهاداً تربويّة متنوّعة، سهّلت الترابط بين الذهنيّة المحليّة والانفتاح الكوسموبوليتي؛ إذ لم تكن العشوائيّات مثل إمبابة ودار السلام، تؤوي الريفيّين والأميّين والفقراء المدقَعين فقط، بل أيضًا قطاعات من فقراء الطبقة الوسطى ـ موظفي الحكومة والمتعلّمين والمتزوّجين حديثًا، وكذلك المهنيّين، مثل محامين أو مدرّسين ما كان باستطاعتهم أن يحصلوا على سكن في السوق العقاريّة الرسميّة. لقد أدى أعضاء هذه الطبقة التي تجتاز الخط الفاصل بين عالم الطبقة الوسطى وعالم الفقراء، دورًا حاسمًا في إقامة صلة وصل بين النضالات المحليّة للمعدمين، من ذويهم وأقاربهم وجيرانهم، وبين عالم الجامعات والفضاء السيبري ونشاط الجمعيّات والشوارع الرئيسة.

إلى جانب الانضمام إلى الثورات الكبرى، شنّ الفقراء أيضًا ثوراتهم الصغيرة المحليّة الخاصّة. ففي حي منشيّة ناصر، حيث دمّرت جلاميد الصخور المتدحرجة من التلال، عددًا من المنازل، هاجم السكّان وأحرقوا مجلس الحي ومخفر الشرطة؛ إذ رأوا أنهما مسؤولان عن الفساد وعمليّات الإخلاء[43]. وهكذا، عندما انسحبت الشرطة واختفت من الساحات العامّة في 28 كانون الثاني/يناير، «كانت الثورة قد انتهت بالنسبة إلى الفقراء»، وكأن انتصارًا متعذّرًا قد تحقّق[44]. وقد خفّف اختفاء الشرطة بالفعل قلق الفقراء وتحقيرهم اليومي، وأتاح فرصة لإقدامهم بقوّة. وبذلك، احتلت مئات من العائلات الفقيرة نحو 510 شقق في إسكان الوهايد العام في منطقة الدويقة في القاهرة. وقالوا: «هذه الشقق كانت لنا، للعائلات من حي الصفيح في الدويقة. ومن أجل ضمان امتلاكها، قصدوا البلديّة وذهبوا إلى وزارة الدفاع التي سمحت لهم موقتًا بالبقاء[45]. لكن، في ظل الحكومة العسكريّة بعد الثورة، سرعان ما تعيّن على السكّان أن يقاوموا إخلاءً نفّذته قوات الأمن التي أطلقت النار وألقت

(43) Amnesty International, ««We Are Not Dirt»: Forced Evictions in Egypt's Informal Settlements,» (2011), p. 3, <https://www.amnistia.pt/files/Relatoriosvarios/Egypt_slums_report_August2011.pdf>.

(44) إنني مدين لعلاء عبد الفتّاح، الناشط الثوري الذي لفت نظري إلى هذه النقطة؛ القاهرة، حزيران/يونيو 2013.

(45) سارة كار، «إجلاء سكان المنازل غير القانونيّة رغم وعود الإسكان،» **المصري اليوم**، 2011/7/31.

بمقتنيات الناس من على الشرفات. وكالعادة، وعدت الحكومة بإسكان بديل. لكن السكان الذين وضعوا اليد على الشقق رفضوا العرض، ونصبوا خيامًا موقّتة إلى أن حصلوا على ما عدّوه «منازل خاصّة [لهم]». عند هذا المفترق، استمرّ بناء المنازل غير القانونيّة وأعمال التوسُّع غير المصرّح بها، في أنحاء البلاد. ووُضعت اليد على الشقق غير المنجَزَة، واحتُلَّت الأراضي العامّة في ضواحي المدن، من أجل بناء المنازل عليها.

نتج الارتفاع المفاجئ لسعر الإسمنت (فيما كان سعره في العموم ثابت المستوى) من انتشار البناء غير القانوني في أثناء الثورة. وقد اكتسب الصراع على هذا النمط، اندفاعةً لا مثيل لها في مرحلة ما بعد الثورة مباشرةً، حين راود آمالَ الفقراء تشجيعٌ سريعٌ، أمام مشهد الخلل في آليّة الدولة وانعدام ردّة فعلها.

شهدت تونس صعودًا في وتيرة البناء والتوسعة غير القانونيّين، أو تدعيم منازل غير قانونيّة شُيِّدَت سابقًا. وتحوّلت مجتمعات مثل حيّي السيّدة المنوبيّة والتضامن في تونس العاصمة، إلى مواضع تُوصَم بأنها بؤرة للفوضى والتطرّف والصراع الاجتماعي، ليس فقط بسبب ذكرى شغبها في عام 1982، بل أيضًا بسبب الخشية الجديدة حيال دعم الفقراء لحزب النهضة الإسلامي[46]. وثار استياء النُّخَب، حين احتلّ الفقراء عشرات الأرصفة في الأحياء المركزيّة، المصاقبة للمدينة، وحوّلوها إلى أسواق تضجّ بالحيويّة - في مشاهد ذكّرتني بالساحات المركزيّة في طهران، مباشرة بعد ثورة عام 1979، وفي شوارع وسط القاهرة مباشرة بعد سقوط مبارك. إن كون البوعزيزي، بطل الثورة التونسيّة، كان بيّاع شوارع عنّفَته الشرطة بوحشيّة، قد أضفى على البيع في الشوارع شرعيّة ومناعة لا سابق لهما، استخدمهما الفقراء من أجل تحسين عيشهم. وفي الواقع، تعمَّد الناشطون في سيدي بوزيد، قبل رحيل الطاغية بن علي، (سوء) تمثيل البوعزيزي، على أنه «خرّيج جامعة عاطل من العمل»، لربط مأساته الفظيعة بأزمة نحو 250,000 خريج معاهد بلا عمل - وهم في الأغلب ثوار تونس المنتمون إلى الطبقة الوسطى الفقيرة[47]. غير أن الاضطراب السياسي والاقتصادي بعد الثورة، لم يترك مجالاً رحبًا لتقدّم ملموس في معيشة الفقراء. فالذي حدث هو أن كثيرين من هؤلاء الشبان المتعلّمين أخذوا يتسكّعون في المقاهي المحليّة، ويحلمون بالهجرة إلى الشمال [الأوروبي والأمريكي]، بينما أحسّ فقراء المدن والطبقة العاملة بأن

---

(46) مقابلة مع رضا وحياة، تونس، كانون الثاني/يناير 2013.

(47) Nouri Gana, ed., *The Making of the Tunisian Revolution* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), introduction.

«النظام القديم باقٍ» حتى بعد مرور عامين على سقوط بن علي. وكان ردّة فعلهم على وضعهم هذا، موجات مذهلةً من تظاهرات الاحتجاج الاجتماعي، حتى أصبحت تونس في عام 2013 البلد الذي شهد أكبر عدد من الإضرابات العمّاليّة وتظاهرات الاحتجاج الاجتماعي ـ نحو خمسة وأربعين ألفًا، أي تسعين في اليوم.

في مصر، مضت أعمال الاستيلاء على الأراضي والبناء غير القانوني، غالبًا على أرض زراعيّة، بلا توقّف. وفي الأشهر الستة الأولى، بين كانون الثاني/يناير وآذار/مارس 2011، استُولِيَ على ما يقرب من 110,000 هكتار من الأرض، من أجل البناء غير القانوني عليها، للمنازل في معظم الحالات. وفي عام 2013، أَبلَغَت الأوقاف عن 9,335 حالة وضع يد على 2,5 مليوني متر مربّع من الأرض، منها مليون متر مربّع أرض زراعيّة[48]. كان معظم الذين وضعوا اليد على تلك الأراضي من المحتاجين (لكن أيضًا من بعض المطوّرين العقاريّين الانتهازيّين) ووُضِعَت اليد بأسلوب هجومي، وفي بعض الأحيان مع حصول مواجهات عنيفة مع قوى الأمن. وفي مدينة العريش الساحليّة، استولت العائلات على أراض (يملكها الجيش)، قائلين إنها كانت ملكًا لأسلافها مئات السنين. وأدى هذا الادّعاء إلى حوادث شجار عنيفة وسقوط جرحى ودخول البعض مستشفيات[49]. وفي جزيرة القرصاية، في محافظة الجيزة، تقاتل مئات السكّان مع جنود الجيش على الحقوق في خمسمئة فدّان (أكثر من مئتي هكتار) من الأرض التي ادّعى الجيش امتلاكها في عام 2007. وأطلق الجنود الرصاص، بينما ردّ السكّان بعنف، وجرحوا عددًا من الجنود، ونجحوا في صدّ محاولة الإخلاء. عندئذ تجمّع الناشطون والفنّانون والمثقفون، من أجل الاحتفال بانتصار الشعب[50]. وشنّ ألوف من مُعدَمي المدن حملات جماعيّةً في أنحاء البلاد، للحصول على إسكان حكومي، ومقاومة ترقية أحيائهم [لجعلها أحياءً للطبقة العليا] (Gentrification)، والاعتراض على زيادة الإيجارات. وانضمّ سكّان الدويقة الذين كان قد أُعيد إسكانهم من مآويهم غير الآمنة في خيام، ثم في منازل حكوميّة بالإيجار في أوائل مرحلة ما بعد الثورة، انضمّوا إلى سكّان فقراء آخرين من مناطق مثل مدينة النهضة وعزبة أبي قرن واسطبل عنتر، من أجل المطالبة بتمليكهم تلك المنازل المستأجَرة؛ وكانوا في الأصل قد قاوموا دفع الإيجار أشهرًا. وبدعم من حملة «إحياء بالاسم فقط» التي بدأها ناشطون، نظموا اعتصامات

(48) **المال**، 11 حزيران/يونيو 2013.

(49) **المصري اليوم**، 2013/6/20.

(50) Ahram Online, 18/11/2012, <http://english.ahram.org.eg/>.

غضب في مقر محافظ القاهرة وهم يهتفون «يا محافظ، قُل الحقيقة؛ ألَسنا نحن الأولويّة؟»، منذِرين بأنهم سيشعلون «ثورة العشوائيّات،» وقطعوا طريقًا رئيسة، وتسببوا في عرقلة سير صاخبة، فيما كانوا يقاتلون رجال الأمن الذين حاولوا تفريقهم[51]. وفي الإسكندريّة تظاهر سكّان حي الإمام مالك تظاهرةً غاضبة، أمام مكتب المحافظ، لأن السلطات أجلتهم [من الحي] بقولها إن مآويهم غير آمنة[52]. وأعلن آخرون في مدينة الإسماعيليّة إضرابًا عن الطعام في قسم إسكان المدينة، مطالبين بمنح الحكومة إياهم شققًا لأن منازلهم دُمِّرَت؛ وعندما أُدخِل أحد المضربين عن الطعام إلى المستشفى، بسبب فقده الوعي، انخرط الناشطون في عمليّة احتجاج صاخبة أمام مكتب المحافظ[53]. وهدّد سكان الخيام في شبرا الخيمة في القاهرة، الذين دُمِّرَت منازلهم، باعتصام غير محدود وإضراب عن الطعام في محكمة الحي، إذا لم يُعَد إسكانهم في شقق حكوميّة[54]. وحيثما أنذرت السلطات السكان بضرورة إخلاء منازلهم «غير الآمنة» (كما في الفلكي، في الإسكندريّة)، رفضت العائلات أن تنقل سكنها، في محاولة للحصول على إسكان حكومي[55].

الصورة الرقم (9 ـ 1)
بيّاعو الشوارع في وسط القاهرة، 2011



تصوير المؤلّف.

---

(51) **اليوم السابع**، 2013/3/17.

(52) *Veto*, 16 May 2013.

(53) **اليوم السابع**، 2013/3/1.

(54) **البديل**، 23 أيار/مايو 2013.

(55) **الأهرام**، 2013/10/5.

الصورة الرقم (9 ـ 2)

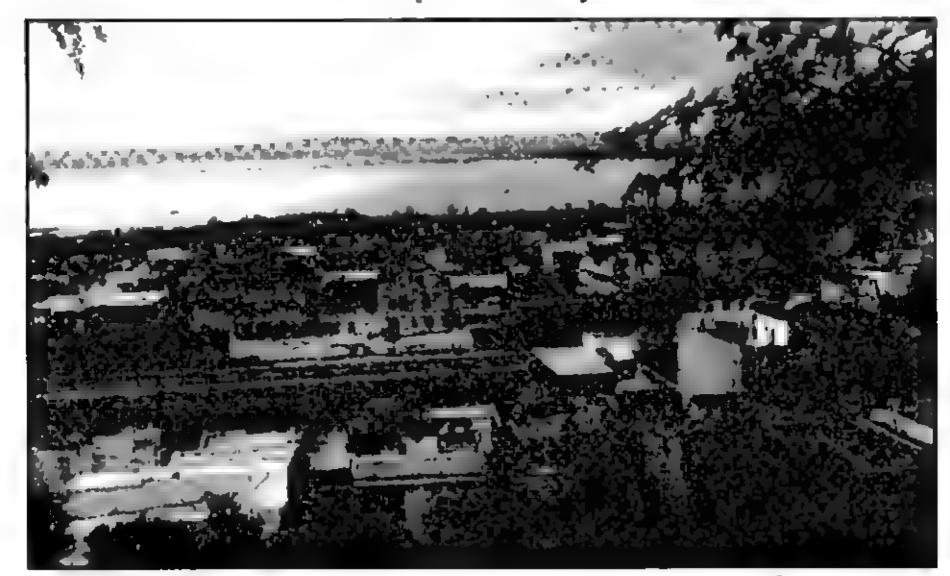
بيّاعو الشوارع في تونس، 2011



تصوير المؤلف.

الصورة الرقم (9 ـ 3)

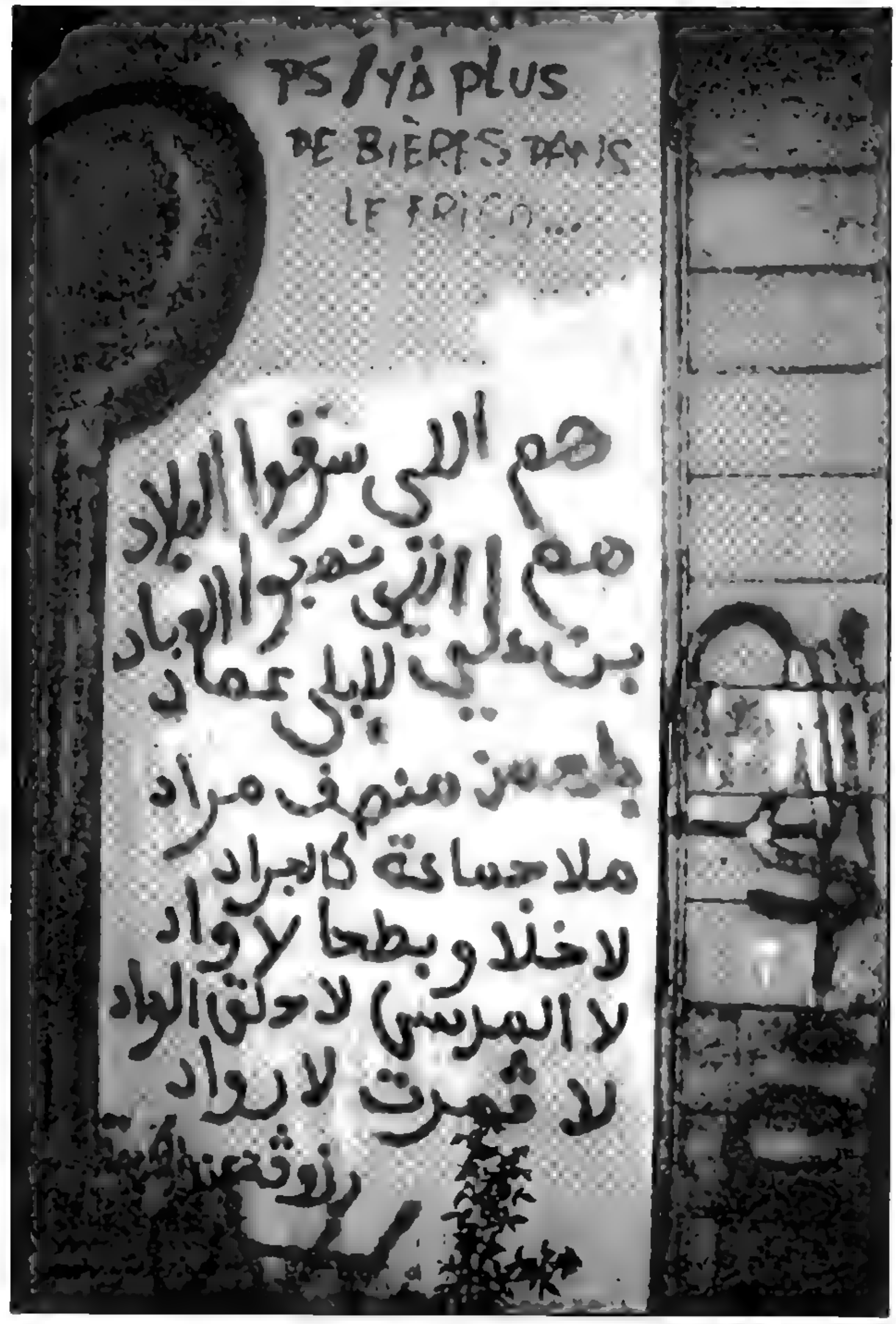
حي السيّدة المنوبيّة في تونس



تصوير المؤلف.

الصورة الرقم (9 - 4)

قصيدة كُتبت على جدار فيلا منهوبة لأقارب الرئيس السابق بن علي في سيدي بو زيد، 2011



تصوير المؤلف.

هُمَّ اللي سرقوا البلاد

همَّ اللي نهبوا العباد

بن علي ليلى عماد

بلحسن منصف مراد [إخوة ليلى]

ملاّ جماعة كالجراد

لا خلا بطحه ولا واد

لا مرسى ولا حلق الواد

لا ثمرت لا رواد

إلا أن المطالبة بإسكان الدولة، هي نزعة تُعاوَد منذ الثمانينيّات، وتنطوي على نزاعاتها الخاصّة ـ في شأن الإجراءات الإداريّة ودعاوى الملكيّة والإيجارات. فمثلاً، هاجم عشرات من سكان مدينة سمنود في جنوب مصر مجلس المدينة، وقيّدوا بالسلاسل أبوابه، احتجاجًا على ما قالوا إنه أسلوب القرعة «غير العادلة» في منح الشقق الحكوميّة التي كانوا على قوائم انتظارها[56]. وفي بورسعيد، في عرض مثير جدًا للقوّة، حاول نحو ستة آلاف شخص من العائلات المؤهَّلة للحصول على منازل في مشروع مبارك الوطني للإسكان، عرقلة ولوج السفن في قناة السويس. وحين غضب الحشد أمام عجز السلطات عن توضيح شروط منح الشقق، نزل المحتجّون إلى القناة وهدّدوا بوقف الملاحة. وهكذا توقّفت العبّارات عن العمل، وتسبب توقّفها في تراكم مئات السيارات انتظارًا على جانبَي القناة، فيما تبدّت ضخامة أثر الاحتجاج غير العاديّة، في صف طوله 190 كلم من السفن المتوقّفة[57].

4 ـ السُّخط الجماعي

في الوقت الذي كان بعض قطاعات المواطنين الفقراء منخرطًا في أعمال الاقتحام الهجوميّة، كان آخرون يقاومون جماعيًّا مزاعم السلطات في شأن مكاسبهم. وبدا هذا واضحًا مباشرة، في صدد سياسة ترقية الأحياء الفقيرة، ولا سيّما مشروع القاهرة 2050، وهو مشروع ضخم من أيام مبارك، يعاد به على نحو شامل، تخطيط وتأهيل وسط القاهرة،

(56) اليوم السابع، 2013/5/20.

(57) المصري اليوم، 2013/3/14.

ويقتضي إعادة إسكان مئات ألوف العائلات الفقيرة في مدن صحراويّة[58]. ومع أن المشروع قد رُكِنَ جانبًا، غير أن بعض جوانبه جرى محاولة تمريره؛ إذ عندما عرض المطوّر العقاري ساويرس أن يشتري مساكن نحو ستمئة عائلة في حي رملة بولاق الموضوعة عليه يد ساكنيه، والمجاور لأبراج القاهرة الفاخرة، رفض معظم السكان البيع، على الأقل بالسعر المعروض، في حين كانت القيمة الحقيقيّة تلوح حول عشرة أضعاف ذلك[59]. وعندما عارض السكان الانتقال إلى مدينة النهضة الصحراويّة، تشاوروا في ما بينهم لإنشاء شبكة تضامن. وصرّح أحد المسنيّن بقوله: «نحن مثل السمك، إذا أخرجْتَنا من هنا نمُوت»[60]. وانفجر الحي حين أدت حادثة (شجار بين أحد السكان وصاحب عمله في الأبراج، بسبب خلاف على الراتب) إلى وفاة شخص وجرح اثنين وعشرين آخرين بفعل رجال الأمن؛ فحطّم الناس النوافذ وأحرقوا السيّارات، وقطعوا السير على جادّة الكورنيش الرئيسة[61]. وبعد توقيف عدد من الأشخاص، لفتت الحادثة انتباه الناشطين، ولا سيّما المحامين الذين استُنفِروا لمساعدة السكّان بالدفاع عن حقهم بالبقاء [في البيوت][62]. بعد مرور سنة، حين زرتُ المنطقة، كانت القضيّة لا تزال عالقة في المحكمة، والمزاج متوتّرًا. ومع هذا بدا أن الحياة تمضي في الحيّ نابضة بالحيويّة كالمعتاد، مع شعور الناس بإحساس جديد بالقوّة من جرّاء الثورة ورأسمالهم الثقافي. وعندما سرنا، أحد الزملاء وأنا، عبر الأزقّة الضيقة التي تعبر بين المنازل الهشّة، أحاط بنا الناس، ودعُونا إلى بيوتهم. وخلافًا للجانب الخارجي البالي الموقّت، كان الداخل عالَمًا مختلفًا، ينبض بالحياة والطاقة والأمل. وكان أبناء العائلة يتنقّلون بين المطبخ الصغير والغرف الضيّقة، لكن النظيفة والمرتّبة التي تزيّنها رموز دينيّة وصور العائلة؛ جاؤونا بشراب وتكلّموا ورووا نكاتًا وناقشوا في السياسة وشاهدوا التلفزيون. وانضمّ إلينا أصدقاءٌ وجيران، وعرض الصغار سراويلهم المنفوخة كالأكياس، وشعرهم المزيَّت بالجِلّ، وهواتفهم الجوّالة. لكن تحت هذا العالم الخفي من الأمل والمرح والإنسانيّة، كان ثمة أيضًا قلقٌ عميق الغور حيال مصير منازلهم. غير أنهم أبدوا تصميمًا على كسب المعركة،

(58) Nada Tarbush, «Cairo 2050: Urban Dream or Modernist Delusion?,» *Journal of International Affairs*, vol. 65, no. 2 (2012), p. 176.

(59) توم ديل، «حي صفيح في وسط القاهرة تحت التهديد،» **المصري اليوم**، 2012/7/5.

(60) مقابلة بالفيديو للمهندسة المعمارية أمنية خليل، حزيران/يونيو 2012 على اليوتيوب.

(61) عبد الكريم الجابري، «ملحق: إطلاق النار والغاز المسيّل للدموع مستمرّان في بولاق،» **المصري اليوم**، 2012/7/2.

(62) عبد الكريم الجابري، «موجة اعتقالات وتهديد بكارثة إخلاء رملة بولاق،» **المصري اليوم**، 2012/8/7.

وألّا يُرغَموا على المغادرة[63]. لقد شهدت مصر بعد الثورة تظاهرات اجتماعيّة عظيمة، حين كانت الخدمات الحَضَريّة المعتبَرَة حقوقًا، مثل الكهرباء والماء والصرف الصحيّ، تنقطع. وكانت حالات قطع الكهرباء القاسية، ساعتين في اليوم بسبب زيادة الاستهلاك (أكثر من ثلاثة ملايين مكيّف هواء جديدة دخلت في الخدمة منذ عام 2011) وسوء الإدارة، دفعت الملايين للنزول إلى الشوارع في المدن والقرى الحَضَريّة المصريّة. وعلى الرغم من أن الحكومة دعمت بـ22.5 قرشًا تكلفة الكيلووات ـ ساعة البالغة 35 قرشًا، نظّم التحالف الشعبي الاشتراكي حملة «مش هندفع»، في إمبابة في آب/أغسطس 2012 لمعارضة قطع الكهرباء[64]. وفي الأقصُر تجمّع سكّان القرى أمام محطات الطاقة للإعراب عن سُخطهم، فيما كان العشرات في كفر الشيخ يهدّدون بأنهم سيحرقون محطة توليد الكهرباء[65]. وفي الإسكندريّة تجمّع سكان سيدي بِشر وشارع سورية، مع آخرين، عند محطات توليد الطاقة، وأقفلوا الطرق، وسبّبوا أزمات سير عديدة[66]. وكان صيف 2013 نقطة تحوّل، بخاصّة في اشتعال حركات الاحتجاج، فتدفّق الألوف إلى الشوارع، وقطعوا السير على الطرق السريعة، واحتلوا محطات إنتاج الطاقة، ورفضوا دفع فواتيرهم في القاهرة والجيزة والدقهليّة والشرقيّة وطنطا وقنا والقليوبيّة وكفر الشيخ والمنيا، ومحافظات أخرى[67].

ظلّ قطع إمداد الماء يتردّد منذ أواخر عام 2010، فأثار حركات احتجاج عُرفت باسم «ثورة العطش». ومع تزايد الطلب وانقطاع الإمدادات، تصاعدت حركة الاحتجاج الاجتماعي، وبلغت ذُرىً جديدة في صيف 2013. وفي تمّوز/يوليو 2012، نظّم سكان حي صفط اللبن الفقير في الجيزة اعتصامًا في مبنى المحافظة، وهم يحملون لافتات كُتب عليها «نحن عطاشى». وبعد مطالبتهم بضمان وظائفهم وبالإسكان الحكومي والتعويض من الأضرار الماديّة في أثناء الثورة، إنهم يريدون الآن أن يُنهوا قطع المياه الذي يستمر أحيانًا اثنتي عشرة ساعة في اليوم، والذي عانوه في السنوات الست الماضية. لقد أبدوا الغضب، على الخصوص بسبب ما قالوا إنه التوزيع غير العادل في قطع الماء، وتمييز المناطق

(63) لمطالعة مناقشة جيدة للمسألة، انظر: Omnia Khalil, «The Everyday in Ramlat Bulaq,» Middle East Report, no. 274 (Spring 2015), <https://merip.org/2015/04/the-everyday-in-ramlat-bulaq/>.

(64) عمر حلاوه، «خارج في الظلام،» المصري اليوم، 2012/8/5.

(65) اليوم السابع، 2013/5/22، والبديل، 22 أيار/مايو 2013.

(66) الشروق، 2013/5/23.

(67) المصري اليوم، 2013/6/7، والشروق، 2013/5/29.

الأثيرة[68]. واستنفر سكان قرى محافظة القليوبيّة، وأنشدوا الشعارات وأوقفوا سكة الحديد واحتجّوا على أنهم لم ينالوا ماءً في الأيام الأربعة الماضية، وكان عليهم أن يطلبوه في قرى أخرى. فأُرسِلت قوى الأمن لفتح الطرق، ووعدت سلطات المياه بمعالجة المشكلة[69]. وفي قرية فارس في أسوان، أقفل السكّان الطريق السريعة بين القاهرة وأسوان، لأن المياه الآسنة أفسدت العيش في قريتهم. ومرّة أخرى تدخلت الشرطة والسلطات المحليّة لإنهاء الأزمة[70].

لقد أظهر الاحتجاج من هذا النمط جانبًا من التقصير الإنمائي الأوسع الذي أمسك بخناق مواطني الطبقة الدنيا. والواقع أن المطالبة بالخدمات الاجتماعيّة، وهي في حقيقتها دعوة إلى العودة لعقد اجتماعي، تشير إلى سخط واسع الانتشار أسهم في سقوط حكومة الرئيس مرسي الإسلاميّة في تمّوز/يوليو 2013. لقد خرج قرويّو المريس في الأُقصُر ليُقفلوا المجلس المحليّ من أجل لفت الانتباه إلى «الخدمات الفظيعة» التي راوحت بين قطع الكهرباء ونقص المياه، وسوء التعليم والإهمال في جمع القمامة[71]. وفي أحياء الصفيح في الإسكندريّة، نظّم الألوف تظاهرة احتجاج ضخمة أمام مكاتب مصلحة مياه الصرف الصحي لأن السلطات أهملت شبكة المياه الآسنة التالفة. وانضم إلى سكان الأحياء ناشطون من حركتي 6 أبريل وكفاية، فسخِروا من مشروع مرسي «النهضة» الذي كان يفترَض أن يحل مثل هذه المشكلات الاجتماعيّة[72]. وسبَّب إهمالٌ مماثل معارضةً شبيهة في أسوان، حيث نزل إلى الشوارع سكّان أحد الأحياء لإقفالها، فسبّبوا اختلالات، وفي المنيا، احتلّوا محطة توليد كهرباء، أدى خللٌ في نظام الصرف الصحي فيها إلى تلويث حيّهم؛ ولم ينصرفوا إلى بيوتهم، إلا عندما تعهّدت قوى الأمن والسلطات أن يعالجوا المشكلة[73]. وأوقف البعض، مثل قرويّي شقيب في أسوان، سير القطارات من أجل المطالبة بتجهيز نقطة تقاطع مناسبة للسكة الحديد، تَسبَّب الافتقارُ إليها بحوادث

(68) عمر حلاوه، «بحثًا عن الماء: سكان الجيزة يحتجّون بسبب الإمداد غير المنتظم،» **المصري اليوم**، 2012/7/23.

(69) **المصري اليوم**، 2013/6/20.

(70) **اليوم السابع**، 2013/2/9.

(71) **البديل**، 10 آذار/مارس 2013.

(72) **الأهرام أونلاين**، 2013/1/9.

(73) **الأهرام**، 2013/3/8، و**البلد**، 2013/5/29.

مميتة[74]، بينما أوقف آخرون القطارات عن السير، مثل ذوي العاهات في المنيا الذين رأوا أن سلطات المدينة تهملهم[75]. ثم اندفع المتقاعدون بالجملة، وبعضهم أضرب عن الطعام في وسط القاهرة، لطلب زيادة 25 في المئة على تقاعدهم. وقال أحد المحتجّين، وهو منضمٌ إلى حركة تمرُّد من أجل محاكمة الرئيس مرسي، إنه بعد سبع وثلاثين سنة من العمل، حصل على تقاعد 340 جنيهًا مصريًّا فقط[76]. وفي حين عمد معظم المحتجّين إلى إقفال الطرق، مسبّبين عرقلة السير، أو إلى تجمّعات اعتصام وإضراب عن الطعام، لجأ آخرون إلى الوسائل القانونيّة، وخطّوا العرائض إلى السلطات عن محنهم، ونشروها في الصحف اليوميّة[77]. لكن الإعراب عن الغضب الجماعي، وعلى الخصوص إقفال الطرق السريعة وتعطيل سكك الحديد، صار أمر اليوم المعهود. ففي عام 2012، نظّم المصريّون 500 حركة اعتصام، و581 تظاهرة احتجاج محليّة، و414 إضرابًا عن العمل (زيادة من 335 إضرابًا عام 2011)، و558 تظاهرة شوارع[78]. وفي العام التالي، في عهد مرسي، زادت حركات الاحتجاج الاجتماعي إلى مستوى مذهل وصل إلى 7709 حركات احتجاج، وتظاهرات الشوارع إلى 5821 [79].

لقد جرى معظم تظاهرات الاحتجاج في المناطق الحَضَريّة. لكن كثيرًا منها جرى في المحافظات والقرى، حيث نتج من وصول الخدمات المدنيّة، لكن غير الموثوقة (الكهرباء، والماء الجاري ووسائل النقل والعمل المأجور) إلى هذه المناطق الريفيّة الزراعيّة، إضافةُ مطالب متعلّقة بالاستهلاك المدني الجماعي، إلى المطالب الخاصّة بالدعم الزراعي ومياه الري والقروض المصرفيّة، وعلى الأخص الحصول على أرض للعمل وضمان حيازتها.

---

(74) **مصر الجديد**، العدد 23 (2012).

(75) **المصري اليوم**، 2013/5/19.

(76) **الشروق**، 2013/6/11.

(77) **الشروق**، 2013/2/15.

(78) Egyptian Center for Economic and Social Rights, Special Reports/ECSER: Solidarity Activities during 2013, 31 December 2013, <https://ecesr.org/en/2013/12/31/special-reports-ecesr-solidarity-activities-during-2013/>.

أشارت وزارة القوى العاملة المصرية إلى أنه خلال عام 2011، نظم العمال 335 إضرابًا (بما في ذلك 135 اعتصامًا في القطاع العام و123 في القطاع الخاص) و4460 شكوى إلى الوزارة. انظر: **المصري اليوم**، 2012/1/17.

(79) نشر مكتب الرئيس مرسي الأرقام في ملصق، ووزِّعَت رسميًّا، في حزيران/يونيو 2013. وفي مصر بعد مرسي، استمرّ الاضطراب العمّالي. فبين 1 تمّوز/يوليو 2013، وتشرين الثاني/نوفمبر، ذكرت وزارة القوى العاملة حدوث 70 حالة احتجاج عمّاليّة، معظمها غير قانوني، إضافة إلى 5150 شكاوى جماعيّة و1746 شكوى فرديّة. انظر: **المصري اليوم**، 2013/12/5.

هذه الحَضَريّة الزاحفة جلبت القرى إلى ميدان الخطاب السياسي في البلاد، طارحةً حقوق الرفاه وتوزيع الأراضي مواضيعَ أساسيّةً للصراع الاجتماعي في مرحلة ما بعد الثورة، التي لا تزال مرحلة نيوليبراليّة مع ذلك[80].

في تونس، بعد رحيل بن علي مباشرةً، أخذ صغار مُلّاك الأراضي يضعون يدهم على أراضي كبار الملّاكين، والكثير منها كان يملكها أقارب بن علي والمقرّبون منه. وتعرّضت نحو مئة مزرعة كبيرة للاحتلال بالقوّة، وكان المحتلّون من معدومي الأملاك الزراعيّة وصغار الفلّاحين. وفي عام 2011، نظّمت مجموعة مزارعين حملة لمنع كبار الملّاكين من الإعداد لفلاحة نحو ألف هكتار زراعي، عدّوها غير قانونيّة. وضغط المزارعون من أجل تطهير الاتحاد التونسيّ للفلاحة والصيد البحري (UTAP) القديم، من قيادته الفاسدة الموالية للنظام. وقد تجمّع مئات الفلّاحين والصيّادين في العاصمة تونس، في 28 نيسان/أبريل 2011، للتظاهر ضد تباطؤ التغيير، والمطالبة بإعادة تنظيم الاتحاد[81]. وفي شباط/فبراير 2012، أنشأ مُعدَومو الأملاك الزراعيّة وصغار الفلّاحين أول نقابة مستقلّة لهم من أجل معالجة المشكلات المتعلّقة بتكاليف المُدخَلات الزراعيّة، والحصول على الأرض الفلاحيّة والماء والموارد الأخرى[82]. إضافة إلى الحصول على أرض يزرعونها، دفعَت المطالبة بالماء للري المزارعين (مثلاً، في تُستور ومدجز الباب) إلى «سرقة» الماء ورفض دفع الفواتير لشركة الكهرباء والغاز التونسيّة، التي أَمَدَّت بالطاقة من أجل ضخ مياه الري. ولم يَعُد شيءٌ من الهدوء بين الطرفين إلا حين تدخّلت الحكومة وتنازلت عن نصف دَين الكهرباء.

كذلك في المجتمعات الريفيّة في مصر، حيث استغلّ كبار مُلّاك الأراضي الفرصة لطرد فقراء الفلّاحين مستأجِري الأرض، فاحتلّ صغار الفلّاحين والمستأجِرون المطرودون ومُعدَمو الأرض الزراعيّة، الأراضي التي يعدّونها أرضهم، وبدأوا يزرعونها، ورفعوا دعاوى ضد المالكين الذين استغلّوا قانون التملك الصادر في عام 1997، على حساب مصلحة المزارعين المستأجِرين. وأسّسوا أول نقابة لهم في تشرين الثاني/نوفمبر 2011 من أجل ضمان الحصول على الأرض واستئجارها للفلاحة، وعلى المُدخَلات الزراعيّة والعناية

---

(80) Asef Bayat and Eric Denis, «Who Is Afraid of Ashwaiyyat? Urban Change and Politics in Egypt,» *Environment and Urbanization*, vol. 12, no. 2 (October 2000), pp. 185–199.

(81) Alia Gana, «The Rural and Agricultural Roots of the Tunisian Revolution: When Food Security Matters,» *International Journal of Sociology of Agriculture and Food*, vol. 19, no. 2 (2012), pp. 201–213.

(82) Habib Ayeb, «Rural Revolution in Tunisia: Inaudible Voices,» (Unpublished paper, 2014).

الصحيّة وتأمين تمثيل المزارعين في مجلس الشعب. وبرزت النقابة حين استندت حملة العمال المتشدّدة، إلى تشريع لوزارة القوى العاملة، يسمح بتأسيس نقابات مستقلّة. وعندئذ أُسّست نحو تسعمئة نقابة، منها مئتا نقابة لصغار المزارعين بعد الإعلان، شملت مزارعي الفيّوم وكفر الشيخ والمنصورة، إلى جانب مزارعي الإسماعيليّة والجيزة؛ وظلّ الحصول على الأرض وضمان استئجارها الأهداف الأولى في هذه الحملة[83]. وحين لحظ القرويّون أن ثمة فرصةً متاحة، بادروا إلى إدارة شؤون مجتمعاتهم.

في قرية من قرى مصر العليا، كما ذكرت عالمة الأناسة (الأنثروبولوجيا) ليلى أبو لغد، تولّى الشبان مسؤوليّات محليّة. فشكّلوا لجانًا شعبيّة، وحمَوا قريتهم من «الرّعاع»، وأنشأوا صفحة الفيسبوك؛ وعالجوا أزمة التوزيع (الخبز وغاز الطهو) وسعر اللحوم المرتفع وجمع القمامة؛ وتابعوا تنظيم برامج محو الأميّة. وأقاموا سوقًا أسبوعيّة، وساعدوا النازحين في القرية، وحاربوا مجلس القرية الفاسد. وشعر القرويّون، وعلى الخصوص النساء والفتيات، بأنهم يستطيعون الآن أن يتكلّموا بحريّة ويناقشوا مسائل مجتمعهم، وكذلك الانخراط في السياسة المحليّة والوطنيّة؛ وشاركوا بحماسة في الانتخابات كلها. كان ذلك يمثّل، في نظر القرويّين، وعيًا ولغةً جديدين، ونتاجًا للحركة الثوريّة ومُنتجًا لها. «لم يتكلّموا عن الديمقراطيّة؛ لكن بمعالجتهم المشكلات مباشرةً وشخصيًّا كانوا يعيشون الديمقراطيّة»[84].

5 ـ شبح البوعزيزي

لقد انتاب الدول العربيّة الاستبداديّة القلق من شبح محمّد البوعزيزي، لكنه قوّى فقراء المدن من أجل أن يختبروا قدرتهم على الإمساك بسُبل عيشهم، في الوقت الذي أدت فيه الضائقة الاقتصاديّة واضطرابات ما بعد الثورة، إلى دفع الملايين، ومنهم خرّيجو المعاهد، إلى البطالة. فما إن اندلعت الانتفاضة وتنحّى الطغاة وانهارت سيطرة الشرطة، حتى شهدت المدن انتشارًا مذهلاً للنشاطات غير الرسميّة، ولا سيّما اقتصاد طلب الرزق في الشوارع. ففي تونس، حيث أشعل البوعزيزي الثورة، تكاثر بيّاعو الشوارع بسرعة في الأحياء المركزيّة

(83) Yasmine Moataz Ahmed, «The Union Effect and the State Effect,» paper presented at: «Conference Tunisia and Egypt: A Comparative Reading of a Revolutionary Process,» Tunis, 9–10 November 2012.

(84) Lila Abu-Lughod, «Taking Back the Village: Rural Youth in a Moral Revolution,» Middle East Report, no. 272 (Fall 2014), <http://www.merip.org/mer/mer272>.

والمواقع الاستراتيجيّة، داخل المدن الكبرى. وفي سورية، تغاضت الشرطة عن تجارة الشارع غير القانونيّة وفي المغرب، احتل فقراء المدن، في اندفاعةٍ هجوميّة، الطرق الرئيسة في الرباط والدار البيضاء، وكذلك في مدن الأقاليم، من أجل ممارسة أعمالهم. وامتنعت السلطات عن حظر تجارة الشوارع غير الرسميّة (على الرغم من الامتعاض الشديد لدى أصحاب الحوانيت المحليّة)، لكنها حظرت بيع حاويات البنزين الصغيرة، خوفًا من أعمال الانتحار حرقًا[85].

لقد شهدت مصر انتشارًا مذهلاً لمئات ألوف باعة الشوارع، في المواقع الرئيسة في المدن الكبرى والبلدات الصغيرة، في أنحاء البلاد. وفي القاهرة، ظهر في ميدان التحرير وكورنيش النيل وشوارع وسط المدينة وميدان رمسيس، أكبر تجمّع للأكشاك والباعة الجوّالين؛ إذ أنشأت الانتفاضة ونزول ملايين المحتجّين إلى الشوارع، سوقًا رابحة لتعزيز عمل الباعة التجاري. فتحوّل ميدان التحرير في أحيان، حيث استمرت المسيرات والتظاهرات أشهرًا، إلى حيّز سرّيالي للتمرّد والاتّجار. وبينما كان الثوار يقاتلون الشرطة ويقيمون المتاريس وينشدون الشعارات ويتجنّبون قنابل الغاز المسيل للدموع، كان باعة الميدان منصرفين إلى عملهم المعتاد، من إعداد الشاي والمشروبات الباردة والطعام والفواكه، وينادون على بضاعتهم. وصار باعة الشوارع خيطًا من خيوط نسيج التحرير المكاني ـ السياسي، حيث بيع البطيخ وقد حُفرَت على قشرته عبارات «ليسقط الحكم العسكري»، أو الإعلان بـ«شاي 25 يناير»، و«شراب عرق سوس التحرير»[86]. وقدّم باعة التحرير خدماتهم إلى الزوار والمحتجّين الذين غالبًا ما كانوا يُمضون الليل والنهار في الميدان، وتاجَر آخرون بسلع منوّعة، من طعام وكتب وأدوات منزليّة، إضافةً إلى ملابس رخيصة وتذكارات ثوريّة.

كان لكل بائعـ/ـة قصّتهـ/ـا الخاصّة. البائعة نجوى تركت زوجها المتعسّف، لتأتي إلى التحرير من أجل دعم أبنائها؛ وفقد كثيرون من الرجال أعمالهم السابقة، وانضمّ آخرون لتوِّهم إلى سوق العمل. لم يدفعوا ضريبة، وتمتّعوا بدرجة عالية من الاستقلال والمرونة، لكن في الكثير من الأحيان شعروا بعدم الأمان، فدفعوا رشى للشرطة راوحت بين 70 و250 جنيهًا،

(85) David McMurray, «The Bouazizi Effect in Morocco,» *Middle East Report Online* (21 February 2013), <http://www.merip.org/blog?page=16>.

(86) المصري اليوم، 14 آذار/مارس 2012.

للسكوت عن عملهم غير القانوني[87]. ومع ذلك ففي هذا الاقتصاد غير الرسميّ الشاسع الانتشار الذي أنتج 40 في المئة من الناتج المحليّ الإجمالي (218 مليار دولار أمريكي)، استنحوا جميعهم هذه الفرصة الجديدة لتحسين مستوى عيشهم، مع أن نمط حياتهم العاميّ في الشوارع، أثار غضبة التجار المحليّين واحتقار النُّخب وعداوة الدولة. فاشتكى التجار المحليّون من أنهم لا يستطيعون منافسة العروض الرخيصة التي يقدّمها الباعة؛ أما النُّخب فانتحبت حيال الصورة التي أظهرها الباعة، وحيال الصحة العامّة، و(بالنسبة إلى البعض) حيال «التحرّش الجنسي»؛ في حين أعربت السلطات العامّة عن قلقها أمام زحمة السير والتجارة غير القانونيّة والفوضى العامّة. وتحرّك كلٌّ من المجلس الأعلى للقوّات المسلّحة وحكومة مرسي، لاتخاذ إجراءات حازمة ضد تجارة الشارع. والواقع أن شيئًا لم يتبدّل في السياسة الرسميّة لتجريم الباعة غير القانونيّين، منذ إقرار القانون 33، في عام 1957. وفي عهد الرئيس مبارك كان باعة الشوارع معرّضين للسجن ثلاثة أشهر ودفع غرامة تصل إلى ألف جنيه. وزادت حكومة مرسي الإسلاميّة العقوبة إلى ستة أشهر سجنًا وخمسة آلاف جنيه غرامةً. وفي هذه الأثناء، انضمّت الوزارات من أجل «تطهير» أحياء وسط القاهرة والجيزة والدقهليّة والمنصورة والإسكندريّة من «الباعة الطفيليّين»، وهو أمر حاولت الحكومات قبل الثورة أن تحققه، لكنها فشلت[88]. وقاوم باعة الكفاف في الشوارع من خلال حرب استنزاف يوميّة ـ فينسحبون موقتًا ثم يعودون إلى التجمّع. كانت حربًا استمرّت بلا هوادة بفضل تصميم الباعة وتواطؤ الشرطة والرشوة. وفي تشرين الأول/ أكتوبر 2012، عندما أُطلِق رصاص قنّاص على بائع فاكهة عمره اثنا عشر عامًا فقُتِل، في قلب ميدان التحرير، نظّم ألوف البيّاعين تظاهرة كبيرة من التحرير إلى المحكمة العليا. وظلّ المشهد الآسر لمسير بيّاعي عربات اليد والأكشاك النقّالة في شوارع القاهرة الرئيسيّة، إحدى العلامات البارزة في سياسات الشارع المصريّة.

لقد كان هذا العمل التضامني تمهيدًا لمحاولات جادّة من أجل تنظيم بيّاعي الشوارع في نقابة وطنيّة، حين بلغت نسبة البطالة 31 في المئة (من 9 في المئة قبل الثورة)، أي 5.3 ملايين عاطل من العمل، منهم 72 في المئة فقدوا أعمالهم، وواحد بين كل ثلاثة منهم يحمل شهادة جامعيّة[89]. وشعر بيّاعو الشوارع، مع تكاثرهم وظهورهم العلني، بأنهم

---

(87) جانو شربل، «باعة الشوارع يشكّلون نقابة لمقاومة إجراءات قمع الدولة،» **المصري اليوم**، 2012/12/9.

(88) تقرير المبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة، العدالة الاقتصادية والاجتماعيّة، 9 كانون الأول/ديسمبر 2012.

(89) أبو بكر الجندي، رئيس الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء (CAPMAS)، ذُكر في: **الشروق**، 2013/3/15.

يحتاجون إلى التوحُّد من أجل إحباط تهديدهم بالإجلاء وضمان أمنهم. وفي كانون الأول/ ديسمبر 2012، جمع البيّاعون الناشطون، يقودهم رمضان الصاوي، أربعة آلاف توقيع من زملاء في القاهرة ومدن أخرى، لتأسيس نقابة. وسرعان ما أنشأوا مكتبًا وحصلوا على دعم من نظراء لهم في حلوان والجيزة والسويس والإسكندريّة وأسيوط. ولدى تلقّيهم مساعدة محامين من المبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة، سعوا إلى الحصول على اعتراف قانوني. ولقد أثمر نضالهم من أجل تحقيق المواطَنة الحَضَريّة. وقال أحد الباعة: «أعطني فقط مكانًا سعره معقول وموقعه استراتيجي يمكنني أن أستأجره ـ حتى لو كان مترًا واحدًا ـ إذن لدفعتُ الإيجار والضرائب»[90]. وهكذا صار تكوين المنظّمات عند هذا المفترَق، مسألة معهودة في سياسات الناس الفقراء، بعد سنوات من الحظر. لذا، بعد سقوط مبارك، أُسّست جمعيّة للـ«عشوائيّات»، تشمل أرجاء المدينة كلها في القاهرة، لضمان أمن هذه المجتمعات وتحسين أوضاع مدن الصفيح، والمطالبة بإقالة الرسميّين المحليّين الفاسدين. وتحوّلت لجانٌ شعبيّةٌ عديدة، كانت قد أُسّست في أثناء الانتفاضات لحماية الأحياء، إلى جمعيّات محليّة للتطوير بعد الثورة. ففي حي ميت عقبة القاهري، بدأ شبان اللجنة الشعبيّة تفاوضًا مع السلطات المحليّة، وكذلك مع الوزارات، لرفع مستوى أحيائهم. وحين صُرِفوا لكونهم «من هؤلاء النشطاء الشبّان»، لجأوا إلى التعبئة وكتابة العرائض والاعتصام وتظاهرات الاحتجاج، واهتمّوا بالسكّان المحليّين وناقشوا معهم في قضاياهم. وبعد جهود مثيرة للإعجاب، في البحث والتنظيم والمناقشة وعمل اللوبي، نجحوا في إقناع السلطات بربط منازلهم بشبكة الغاز الطبيعي ورصف شوارعهم، وهي أمور شاركوا فيها مشاركة كاملة وأشرفوا عليها[91]. لقد طلب عمّال جمع القمامة من الحكومة الجديدة أن تمنهج عملهم بأن تعيّن لكل حي مجموعة عمّال معيّنة، تفرض أجرة تبلغ خمسة جنيهات (دولار أمريكي واحد) في الشهر على كل منزل، من أجل خدمتهم؛ كذلك طالبوا بأن تنهي الحكومة العقود مع الشركة المتعدّدة الجنسيّات التي تولّت 40 في المئة من أعمال جمع القمامة[92].

طهّر عمّال الصناعة نقابتهم من الرؤساء الفاسدين (في تونس)، أو أخضعوهم للحساب، أو أنشأوا نقابات جديدة مستقلّة (في مصر)؛ وقاوموا الموظّفين النيوليبراليّين الذين انتهكوا حقوقهم التقليديّة، مثل الأجر الأدنى المعقول والبدلات والضمانات الوظيفيّة. وطالب

(90) شريل، «باعة الشوارع يشكّلون نقابة لمقاومة إجراءات قمع الدولة».

(91) التفاصيل موثّقة في التضامن: مبادرة التضامن في مدينة القاهرة، «رصف شوارع ميت عقبة،» <https://bit.ly/3EM0sco>.

(92) ستيف فايني، «الزبالين همّشهم مرسي، حملة «وطن نظيف»،» المصري اليوم، 2012/8/14.

كثيرون بطرد المديرين وإعادة التأميم والعودة إلى العلاوات والمخصّصات. وفي مصر احتلّ العمّال وأداروا عددًا من المصانع، كان أصحابها قد هجروها أو عارضوا منح العمال حقوقهم. وكان احتلال شركة الحديد والصلب (EISCO) المصريّة العملاقة في عام 2013 ـ بسبب امتناع الإدارة عن دفع المكافأة السنويّة ـ قد بثّ وعيًا جديدًا لدى العمّال الشبّان الذين ما عادوا يقبلون وضعهم المتقلقل، بل إنهم تمنّوا عودة الاستقرار في حياتهم العمليّة[93]. إن مجمل تجربة التنظيم الاستراتيجي والتشغيل لمصنعِ صلب يضم ثلاثة عشر ألف عامل، يستدعي قيمًا جديدة، و«إعادة تكوين الذات»، ورغبة راديكاليّة في ثورة واجهت الكثير من الانتكاسات. لقد أدى الناشطون دورًا أساسيًّا في هذه المهمات الجماعيّة. فكما عاون المحامون باعة الشوارع للحصول على حماية قانونيّة، وساعدوا سكّانَ مدن الصفيح (مثل رملة بولاق في القاهرة) لمواجهة عمليّات الإجلاء، هكذا قصد المنظّمون الشبّان لحملة «إحياء بالاسم فقط» إلى الأحياء الفقيرة، مثل جزيرة القرصاية وباب النصر والسلام والنهضة ورملة بولاق، وأمكنة شبيهة في سوهاج، للمساعدة في استحداث الخدمات الأساسيّة. ونظر السكّان إلى هذه المحاولات على أنها تلبية لـ«حقوقـ[ـهم] في الحصول على الحد الأدنى من العيش [الملائم]» و«الحق في الإقامة داخل بيت لائق»، كما قال أحدهم[94]. ونظّم آخرون حملة عايزين نعيش، للمساعدة في معالجة حال الفقر في عيش الآخرين، في حين كانت السياسات النيوليبراليّة قد زادت أسعار الحاجات العامّة، مثل القطارات والمستشفيات ومياه الشرب. ونادت حملة مش هندفع بتوقّف السكّان الفقراء عن دفع فواتير كهربائهم، إلى أن يُوضَع جدول واضح لقطع الكهرباء في مختلف الأحياء، وأن يُضمن توزيعٌ لتيار الطاقة (أو لقطعه) متساو مع أحياء الميسورين (مثل المعادي والمهندسين). وبدأت الحملة في صفط اللبن بمحافظة الجيزة، وانتقلت إلى المدن والقرى في الدلتا ومصر العليا، وتبنّاها حزب التحالف الشعبي الاشتراكي[95]. وحملات الإحجام عن الدفع هي من بقايا منظّمة «مساخانه» الأفريقيّة الجنوبيّة بعد زوال حكم التمييز العنصري، وحركة سكان مدن الصفيح التشيليّة «رفض الدفع»، من تسعينيّات القرن الماضي، وتمثّل صراعًا من أجل التسوية، والمساواة في ما يمكن للمدينة وما لا يمكنها، أن تقدّمه لمواطنيها.

(93) Dina Makram-Ebeid, ««Old People Are Not Revolutionaries»: Labor Struggles between Precarity and Istiqra in a Factory Occupation in Egypt,» Jadaliyya, 25 January 2015, <https://www.jadaliyya.com/Details/31705>.

(94) إسراء محمّد علي، «إحياء بالاسم فقط،» المصري اليوم، 2013/4/1.

(95) Wael Gamal, «Blackouts in Egypt Are Also Politics,» *Al-Ahram Weekly* (31 July 2012).

6 ـ الراديكاليّة تلتقي بالنيوليبراليّة

لقد كان نضال الناس الفقراء من أجل المواطَنَة (الحَضَريّة) مدهشًا حقًا في الثورات العربيّة. وقد جَسّدَ، يدعمه الاقتناع القوي بالحقوق، محاولاتِ توفير المأوى وطلب الإسكان الحكومي ومقاومة الإجلاء ورفض الإيجارات العالية والمطالبة بالخدمات الجماعيّة وتحقيق المساواة. والمواطَنَة الحَضَريّة تعني أيضًا أن الفقراء يريدون أن ينتموا جزءًا لا يتجزّأ من المدينة ـ ليس في أعمالهم وبيوتهم، كما هي في حالتها الوضيعة المستوى، بل أن ينتموا إلى المدينة أيضًا ببيئتهم القانونيّة والسلوكيّة والقيميّة. لقد ازدرَوا السياسات والناس الذين عدّوهم «خوارج» أو «دخلاء». وتمنّوا أن يوسعوا أفقهم في المدينة خارج أحيائهم في الأزقّة الخلفيّة، بتحقيقهم مدخلاً إلى المجتمع الأوسع. لذا، فإن الناس في المستوطنات غير الرسميّة في القاهرة، التي تقع حول الطريق الدائرية غير القابلة للاختراق (وهو مصمَّم بالتحديد من أجل فصل تمدّد هذه المستوطنات ووقفه)، تسلّموا الأمر بأيديهم مباشرة بعد الثورة، كي يفتحوا مدخلاً إلى الطريق السريعة. وهكذا صار بإمكان سيارات الأجرة الصغيرة (توك توك) نقل الناس من الأحياء المجاورة إلى «نقاط الانتقال» هذه، ومنها يمكنهم التحرّك عبر باقي الأماكن في المدينة. وابتنى آخرون طرق صعود (Ramps)، لتسهيل دخول السيّارات إلى الطرق السريعة. وفي أحد الأحياء العشوائيّة، رصف السكان الطريق، وفتحوا محطة شرطة، وأصدروا بطاقة هويّة عن المبادرة [المصريّة للحقوق الشخصيّة]، ودعوا المحافظ إلى أن يفتتح رسميًا المنحدر الصاعد إلى الطريق السريع. بهذه الوسائل، ضمن الفقراء دخولهم الجسدي في المدينة عمومًا. علاوة على هذا، وضع آخرون، مثل سكّان حي أرض اللواء العشوائي، خريطة لحيّهم، فرسم خيّاط من الحي رسمًا مفصّلاً للحارات والأزقّة والمنحدرات والجسور والمنازل، فأحيوا مجتمعهم على الورق، من أجل الحصول له على الاعتراف الذي افتقروا إليه رسميًا[96]. وفي هذه الأثناء، سهّلت الثورة للفقراء حركتهم ووجودهم، كما لم يكن من قبل، في المدن والساحات العامّة، حيث كانوا عادةً منبوذين. وصارت أماكن، مثل جادة بورقيبة في تونس وميدان التحرير في القاهرة، أماكن يختلط فيها الناس من مشارب متنوّعة، مخالفين بذلك إملاءات البنى المكانيّة، ومواقف النُّخَب في شأن أين يمكن، وأين لا يمكن للفقراء أن يكونوا أو يجلسوا أو يتسوّقوا أو يتسكّعوا. لقد كان الدور المهم الذي أدّته الكتلة السوداء والألتراس، أكثر من أي شيء آخر، يشير إلى وجود الفقراء غير العادي في مواقع المدينة الاستراتيجيّة. هذه الدراما العامّة ومشهد هؤلاء

---

(96) عمر نجاتي، محاضرة بالفيديو، الجامعة الأميركية في بيروت، سلسلة محاضرات حول المدينة، 2013.

الشبّان الذين ينتمي معظمهم إلى الطبقات الدنيا، لم يَنِمّا فقط عن شكلٍ من أشكال لهو الفقراء الذكوري، بل كانا إعلانًا مفاده «أنا موجود» في ساحة عامّة كان فيها الفقراء يشعرون بالازدراء والتأنيب.

إن هذا الشعور بتأكيد الذات هو إحساسٌ مألوفٌ في أزمان ما بعد الثورة مباشرة، حين يأخذ الناس، بعد تحرّرهم من مراقبة الدولة، المبادرات كي يؤكّدوا إرادتهم. ومع تمكّنهم بصفتهم «مواطنين أحرارًا»، و«مالكي وطنهم»، ولو كانوا لا يزالون يواجهون دولة واقتصادًا معطّلين، فإنهم يبادرون إلى ممارسة الحكم الذاتيّ. فيمضون في الإدارة الذاتيّة في المزارع والمصانع والجامعات وأماكن العمل والأحياء. إن لهذه السياسات الجذريّة تاريخًا طويلاً في معظم الثورات. فعقب الثورة الإيرانيّة في عام 1979، احتل العمّال مئات المصانع ليديروها من خلال لجان؛ واستولى الفلاّحون على أعمال الزراعة؛ ووضع فقراء المدن يدهم على الأراضي لبناء منازل، واحتلّوا الشقق والفنادق، وحصلوا على خدمات حَضَريّة، وطالبوا بتأمين استمرارها؛ واقتحموا أرصفة الطريق وسط المدينة، ليمارسوا أعمالهم في الهواء الطلق؛ وشكّلوا منظمات لواضعي اليد على الممتلكات ولباعة الشوارع وللعاطلين من العمل[97]. وسيطرت قطاعات من الطبقات الدنيا على شوارع المدن والساحات والجوامع بكثير من الثقة والجرأة. ولبعض الوقت، انهار التراتب المكانيّ، وحلّت مكانه مشاهد المديرين والعمّال يتناولون الطعام معًا في أماكن العمل في البلاد. وازداد الفقراء تمكُّنًا، بفعل التنافس الشديد بين الجماعات المختلفة اليساريّة والإسلاميّة، على اكتساب دعمهم؛ وحصلت إجراءاتهم الراديكاليّة على دعم شعارات «المساواة»، و«العدالة الاجتماعيّة»، و«الاشتراكيّة» التي كانت رائجة في معظم ثورات القرن العشرين. لكن كما سلف، كانت الثورات العربيّة [2011] مختلفة؛ لقد حدثت في عصر أيديولوجي فقدت فيه فكرة الثورة نفسها صدقيّتها، وفي زمن تغلغلت فيه الأفكار النيوليبراليّة في منطق طبقاتنا السياسيّة المألوف. لذا، بينما جسّدت الثورات العربيّة عمليًا نبضات جذريّة ومبادرات لأبناء الطبقات الدنيا، إلا أنها لم تستند إلى أي تعبير فكري، أو إطار أيديولوجي، أو حركة اجتماعيّة جادّة. وإذا كان من فكر، فإن منطق التفكير النيوليبرالي لدى النُّخب السياسيّة، في الجانبين العلماني والإسلامي، استبعد مثل هذه التوجّهات الراديكاليّة، على أنها في غير محلّها ومتطرّفة وطوباويّة، وفوق كل شيء غير قانونيّة، وكأن الثورة هي مشروع قانوني. لذا، في مصر، استولى العمّال وسيطروا على مصانع، لكن على اثني عشر مصنعًا فقط،

(97) Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997).

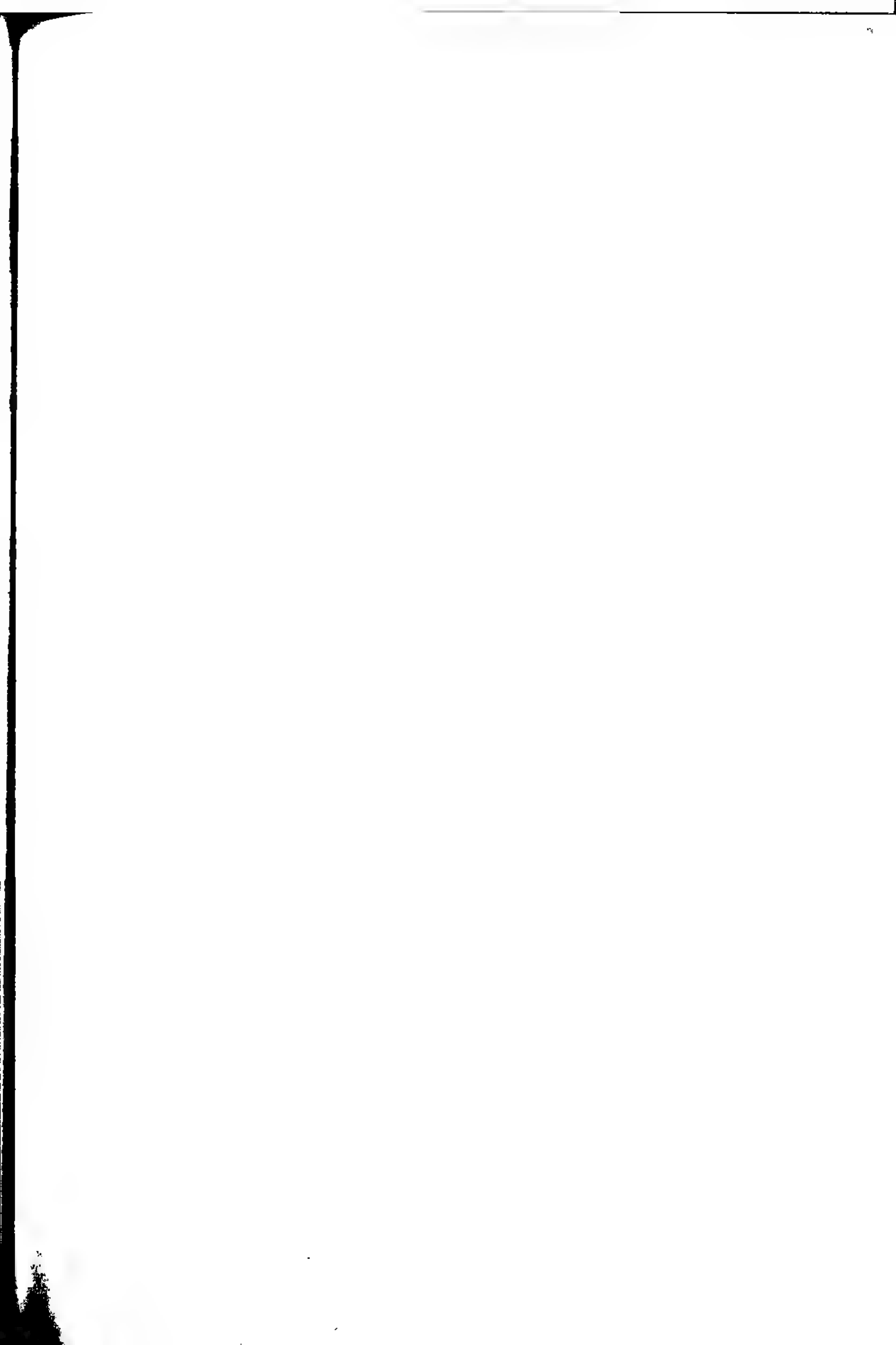
كان أصحابها قد غادروها، أو استسلموا، أو أشهروا إفلاسهم. واستبعد الإعلام، والساسة، وحتى النقابات الممارسة التي تَنتهك مبدأ الملكيّة بأنها «غير قانونيّة»، وفي النهاية، بقي مصنع واحد، يعمل فيه 250 عاملاً، تحت إشراف الإدارة الذاتيّة، بينما سُوِّي وضع المصانع الأخرى بنوع من «الإدارة المشتركة»[98].

انخرط فقراء المدن في نضالات اجتماعيّة ممتازة، من أجل تحسين فرص العيش والدفاع عنها، ومع ذلك، فالتمييز البنيوي ضدهم مستمر. وعلى الرغم من مقتهم مؤسّسات البيروقراطيّة المعقّدة، فإنه كان لزامًا على الفقراء أن يصارعوا وكالات الحكومة والمدارس والبلديّات والأجهزة التي تُصدر بطاقات الهويّة ومخافر الشرطة أو المستشفيات، التي غالبًا ما كانوا لا يلقون فيها معاملةَ مساواة.

مرّة أخرى، جعل الخوفُ من الفقراء دخلاء، بوصفهم مخرّبي النظام العام، ومسبّبي العنف وانعدام الأمن والتحرّش الجنسي. وفي هذه الظروف النيوليبراليّة، فقدَ الفقراء مرساتهم الأيديولوجيّة التقليديّة. وباستثناء قليل من المجموعات الناشطة التي دعمت الفقير، تُرك أبناء الطبقات الدنيا في المدن وحدَهم في العموم، يعتمدون على شبكاتهم الاجتماعيّة ورأسمالهم الثقافي. ولم تعالج الحكومات بعد الثورة، الفقراء في محنتهم عمليًّا، على الرغم من الخطب القائلة بالعدالة الاجتماعيّة، التي بقيت هي مطلب الثورات الذي حظي بأقل حظ من العناية.

مع عدم إعادة النظر الجذريّة بالسياسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وجد الفقراء أنفسهم يسيرون بحذر نحو متابعة نضالهم الجماعي، أو اللجوء إلى الاستراتيجيّة الأسريّة، وهي استراتيجيّة الاقتحام الهادئ (Quiet Encroachment). إن طيف البوعزيزي لا يزال يحوم في الآفاق. وفي الواقع، اجتمعت راديكاليّة الطبقات الشعبيّة، مع الميل الإصلاحي لدى الطبقة السياسيّة، وتخريب الثورة المضادة، لتشكّل معًا الديناميّات المتناقضة والسريعة التقلّب، ولتعجّل «ألم الانتقال»، بعد هذه الانتفاضات.

(98) مقابلة مع فاطمة رمضان، العاملة الناشطة في المبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة، القاهرة، 9 حزيران/ يونيو 2013.



الفصل العاشر

ألم الانتقال

يبدو أن القليل من الثورات عانى مثل هذا التَبْط الذي أعقب الربيع العربي، حتى أن كثرين أخذوا يُسائلون عن جدوى خوض هذه الانتفاضات التي كانت مع ذلك ضخمة. وقد يصعب على المرء أن يشعر بغير هذا، بعدما غرقت سورية في حرب أهليّة، أحدثت إحدى أكثر أزمات اللاجئين (7.5 ملايين لاجئ) مأسويةً منذ الحرب العالميّة الثانية؛ وجُمِّدت ثورة البحرين بعد تدخّل السعوديّة؛ وتغيّر القليل في بنية السلطة في اليمن لصالح الطبقات الشعبيّة الدنيا، قبل أن يتحوّل الأمر في عام 2015 إلى حربٍ أهليّةٍ بين متمرّدي الحوثي والرئيس المعزول علي صالح من جانب، والنظام السعودي الذي دعم الحكومة المركزيّة، من الجانب الآخر. وبينما كانت ليبيا بعد القذّافي تتمزّق في أتون صراع عنيف مسلح بين حكومةٍ منتخَبَة وميليشيات الفجر، مهّدت تنحية العسكر الرئيس مرسي في مصر في تمّوز/يوليو 2013 الطريقَ إلى ارتداد الثورة المضادة. فألغى الحكم العسكري المصري الدستور، وأقام حكومة مدنيّة موقّتة، وقمَع بعنف تحدّيَ الإخوان المسلمين. وفي تعصّبٍ وطنيٍّ متصاعد، وموجة معلوماتٍ مضلِّلة، وإطلاق العنان للأهواء، اكتسب الحرس القديم ـ ضبّاط الأمن ورجال الاستخبارات وكبار رجال الأعمال وقادة الإعلام ـ دمًا جديدًا، فتوسّعوا في «صيد الساحرات» ضد اليسار والليبراليّين والثوريّين الآخرين. وأسفرت انتخابات عام 2015 البرلمانيّة في العموم، باقتراع 22 في المئة فقط من الناخبين، عن انتصار النُّخب المؤيّدة للسيسي ومبارك في السلطة التشريعيّة، وتولّى الضبّاط العسكريّون مناصب المحافظ في سبع عشرة محافظة من سبع وعشرين؛ وخلّفت حملة قمع المعارضة في مدى تسعة أشهر، بعد تنحية مرسي، نحو ثلاثة آلاف قتيل، وسبعة عشر ألف جريح، واعتقال تسعة عشر ألفًا، بينما أُقفِلَت آلاف الجمعيّات المدنيّة، وقُيِّدَت حريّات الرأي والتظاهر

والتنظيم بقسوة[1]. حتى إن أكثر تحوّل باعث للأمل، في تونس، شهد انتكاسات. فعلى الرغم من نجاح القوى السياسيّة في تفاوضها لإقرار دستور ديمقراطي يضمن حريّة الرأي وينشئ ديمقراطيّة انتخابيّة، غير أن الإهمال الرسمي في شأن المطالب الثوريّة الأساسيّة ـ العمل والعدالة ـ أصاب كثيرين من التونسيّين العاديّين بخيبة أمل، دفعت ألوف الشبان ذوي الميول الإسلاميّة إلى الانضمام لداعش. وفي النهاية، كلّفت الانتفاضات العربيّة الاقتصاد العربي أكلافًا صاعقة بلغت ثمانمئة مليار دولار أمريكي حتى عام 2014، وهبوطًا في الناتج المحلي الإجمالي نسبته 35 في المئة (مقارنة مع الناتج في عام 2010)[2]، بينما بدا أن شقّة الانقسام في المجتمع توسّعت، ولاح الاحتمال الديمقراطي بعيد المنال[3].

لماذا انتهت الثورات العربيّة إلى هذه النهاية المؤسفة؟ هل كانت أمورًا شاذّة، أو الضحيّة الحتميّة لما صنعته بنفسها؟ لقد أشار معظم المراقبين إلى المؤامرات المحليّة والإقليميّة المضادّة للثورة ـ «انقلاب محافظين» و«دولة عميقة» وتدخّل خارجي[4]. وفي هذا بديهيّات، من دون أدنى شك. فموقع المنطقة الجيو ـ سياسي الاستثنائي الذي يجسّده وجود النفط وإسرائيل، جعل الثورات أكثر هشاشة حيال إملاءات الجغرافيا السياسيّة. فاتّخذ التدخّل الخارجي شكل تخريب بالوكالة، كاسح ومتواصل، أحدث الكثير من القلاقل والدمار. واستَخدَمت قواتُ حلف شمال الأطلسي الثورةَ الليبيّة لتحطيم حكم القذّافي، من أجل ضمان قيام علاقة وثيقة مع حكومة ما بعد القذّافي، والحصول على نفطها. أما النظام السعودي الذي أقلقه جدًا انتشار الربيع العربي في مدنه والبلدان المجاورة، فأرسل دباباته إلى البحرين لمنع الثورة في الخليج. وبفعل تدخّل إيران وروسيا وحزب الله اللبناني، دعمًا لنظام الأسد، وتدخُّل تركيا والسعوديّة والولايات المتّحدة لإطاحة النظام، تحوّلت سورية إلى مسرح حرب من أجل تصفية الحسابات الجيو ـ سياسيّة. ودعمت

---

(1) Michelle Dunne and Scott Williamson, «Egypt's Unprecedented Instability by the Numbers,» Carnegie Endowment for International Peace, 24 March 2014, <https://bit.ly/3HnFF0w>.

(2) تشمل الأرقام مصر وتونس وليبيا وسورية والأردن والبحرين؛ التقدير للعملاق المصرفي HSBC، وذُكر في العربيّة، 9 تشرين الأول/أكتوبر 2013.

(3) لمطالعة تقرير عن البلاد التي شهدت الثورات في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، انظر: Transformation Index BTI 2016, «Revolutions in Shambles,» <https://bit.ly/3JvXFYC>.

(4) انظر على سبيل المثال: Gilbert Achcar, *The People Want: A Radical Explanation of the Arab Uprising* (Berkeley, CA: University of California Press, 2013), p. 145, and Jean-Pierre Filiu, *From Deep State to Islamic State: The Arab Counter-revolution and Its Jihadi Legacy* (London: Hearst, 2014).

هؤلاء الكتّاب يعارضون أولئك الذين، مثل برنارد لويس، يرون أن الانتكاسات في الربيع العربي تُعزَى إلى انعدام الثقافة الديمقراطيّة.

قطر الجماعات الإسلاميّة في ليبيا ومصر، وكذلك داعش، بينما شنّت الإمارات العربيّة المتّحدة حملةً ضد هذه الجماعات، دعمًا للنظام العسكري في مصر، والفصائل المعادية للإسلاميّين في ليبيا[5]. وأما الثورة اليمنيّة، فلم تقع ضحيّة قيودها الذاتيّة فقط، بل أيضًا ضحيّة سبب أشدّ تدميرًا، هو التنافس الجيو ـ سياسيّ بين إيران السعوديّة التي نشرت قوّة عسكريّة لمحاربة المتمرّدين الحوثيّين الذين تدعمهم إيران، ولدعم الحكومة المركزيّة. لقد جرت أعمال التخريب هذه كلها، قبل أن تتدبّر الانتفاضات الشعبيّة أمر إطاحة الطغاة. لكن في تونس ومصر واليمن، حيث أُطِيح مستبدّون كانوا مزمنين في الحكم، اتّبع الأطراف الخارجيّون، وعلى الأخص السعوديّة والإمارات العربيّة المتّحدة، استراتيجيّة زعزعة الاستقرار، والتطييف (Sectarianization)، وممارسة النفوذ بالوسائل الاقتصاديّة. وواصل النظام السعودي، بكونه قوّةً رئيسة مضادّة للثورة، تخريب أي احتمال للديمقراطيّة، أو أي بصمة إيرانيّة ارتأى أنها تهدّد هيمنته. ولهذا الغرض، آزرَت الرياض السلفيّين المتطرّفين، وحرّضت على الشقاق الطائفي، ودعمت داعش باكرًا، وتدخّلت عسكريًا في سورية واليمن في عام 2015[6]، واستخدمت الابتزاز المالي للحؤول دون إجراء أي مصالحة مع الإخوان في مصر. وأما الولايات المتّحدة، فقد دعمت الثورات، وفي الوقت نفسه خرّبت الثورات، بحسب الأنظمة والمصالح التي كانت تلك الثورات تهدّدها. وأُخِذَت الولايات المتّحدة بالمباغتة في تونس، وأبقت على ازدواجيّة مواقفها في مصر، ودعمت الانتفاضات في سورية وليبيا، لكنها استنكرت ثورات التغيير في البحرين ودول نفط عربيّة أخرى. ورضخت واشنطن باستمرار للمسار المضاد للثورة عند حليفها الوثيق، النظام السعودي، في داخل المملكة وفي المنطقة[7]. وكانت الولايات المتّحدة وحليفتها إسرائيل غاية في السعادة

(5) David Kirkpatrick, «Leaked Emirati Emails Could Threaten Peace Talks in Libya,» *New York Times*, 12/11/2015.

(6) Guido Steinberg, «Leading the Counter-revolution: Saudi Arabia and the Arab Spring,» SWP Research Paper, German Institute for International and Security Affairs, Berlin, June 2014.

مؤخّرًا، اعترف رسميّون سعوديّون بأن الحكومة دعمت الإسلام الراديكالي، بما في ذلك الميول الوهّابيّة، منذ ستينيّات القرن الماضي، لمواجهة الأفكار العلمانيّة والاشتراكيّة والديمقراطيّة التي هدّدت النظام السعودي؛ انظر: Zalmay Khalilzad, ««We Misled You»: How the Saudis Are Coming Clean on Funding Terrorism,» *Politico*, 14/9/2016, <https://politi.co/3pMKJWq>.

(7) بحسب هيو روبرتس، في البدء القوى الغربيّة (الولايات المتحدة والمملكة المتّحدة وفرنسا)، ودول الخليج (السعوديّة وقطر)، وتركيا، اختطفت الثورة السوريّة، لأن [هذه الدول- المترجم] كانت مصرّة على قلب النظام، ولذلك استبعَدت المعارضةَ السلميّة. ويذكر روبرتس وثيقة مسرّبة من وكالة الاستخبارات الدفاعيّة الأميركيّة، تُبيّن أن الولايات المتّحدة كانت منذ عام 2012 تتوقّع [ظهور- المترجم] داعش وتأسيسها الخلافة في العراق وسورية، =

لرؤية الحرب الطائفيّة تنشب في سورية لمصلحة جارتها الدولة اليهوديّة[8].

غير أن الثورات كلها، لا تلك العربيّة وحدها، عانت التدخّل المضادّ للثورة ـ أكان ذلك بتخريب مستتر، أو بحرب صريحة تشنّها دولُ خصوم يخشون نزاعًا وشيكًا أو عدوى ثوريّة، فتندفع تلك الدول إلى سحق النظم الثوريّة والنظام الذي اعتمدته[9]. لقد تعرّضَت الثورة الروسيّة في عام 1918 لتدخُّل ست دول؛ وظلت كوبا تحت التهديد الأمريكي المستمر منذ الخمسينيّات، واستمرّ حصارها الاقتصادي حتى عام 2016؛ وبدعم من الغرب، اجتاح العراق جمهوريّة إيران الإسلاميّة في عام 1980، متسبّبًا بحرب مدمّرة استمرّت ثماني سنوات؛ ودعمت الولايات المتحدة حرب الكونترا التي دمّرت السندينيّين في نيكاراغوا في الثمانينيّات. وحدها ثورات عام 1989 المضادّة للشيوعيّة في أوروبا الشرقيّة ظلت منيعة من التهديد الأجنبي، أساسًا لأن العدو المفترَض، الاتحاد السوفياتي وحلفاءه، كانوا هم في حالة انهيار، ولأن الغرب الرأسمالي بذل كل ما في وسعه لضمان انتصار سلس لهذه الثورات المعادية للسوفيات، في محاولة لدفع العالم إلى «نهاية التاريخ».

وهكذا، فإن كل ثورة تحمل بلا استثناء في داخلها بذور مؤمرات ثورة مضادّة، تنتظر فرصتها لتضرب ضربتها. لكن المحاولات المضادة للثورة كثيرًا ما تفشل، قبل كل شيء، لأنها تفتقر إلى ما يكفي من تأييد شعبي. ولم يدم انقلاب 18 برومير[*] السيئ السمعة الذي قاده لوي ـ نابليون بونابرت طويلًا، وعادت الثورة الفرنسيّة لتثبّت وجودها[**]. ونجحت ثورات عام 1848 الأوروبية في التغلّب على موجة مَهُولة معادية للثورة، فكانت للديمقراطيّات الجديدة اليد العليا على النظم القديمة، على مدى عقدين من السنين. والمؤامرات الداخليّة والحروب الدوليّة التي شُنَّت على الثورات في روسيا والصين وكوبا وإيران، فشلت كلها، ولو أنها جعلت هذه الثورات دفاعيّة في العمق، ويقِظة أمنيًا. وفي

= لكنها لم تفعل شيئًا لمنع ذلك، لأنه معادٍ لنظام الأسد. انظر: Hugh Roberts, «The Hijackers,» *London Review of Books*, vol. 37, no. 14 (2015), <https://bit.ly/32IQTOH>.

(8) كشفت ويكيليكس رسالة إلكترونيّة لهيلاري كلنتون، تُفصح عن أن الحكومة الإسرائيليّة تعتقد أن الحرب الأهليّة المتصاعدة في سورية المجاورة تزعزع النظام وتُبقي إيران منشغلة في الشؤون السوريّة. انظر: «Syria, Turkey, Israel, Iran,» Hillary Clinton Email Archive, 2012, <https://bit.ly/3ER04tk>.

(9) Stephen Walt, «Revolution and War,» *World Politics*, vol. 44, no. 3 (April 1992), pp. 321–368.

(*) 18 Brumaire، الموافق 9 تشرين الثاني/نوفمبر 1799 في فرنسا (المترجم).

(**) الصحيح أن نابليون بونابرت هو بطل 18 برومير، لا لوي- نابليون، وهو لم يعزز الثورة في ذلك اليوم، بل قام بانقلاب عسكري، وأنشأ دكتاتوريّة عسكريّة دامت 15 عامًا، أما لوي- نابليون بونابرت فهو ابن أخيه، الذي حكم فرنسا باسم نابليون الثالث (المترجم).

الفلبين، أُحبِطَت محاولات الانقلاب المحافِظة كلها ضد كورازون أكينو، بعد الثورة الشعبيّة التي أطاحت بماركوس في عام 1986. في نيكاراغوا فقط، حيث قامت تجربة نادرة من الحكم الديمقراطي بعد ثورة عام 1979، نجحت ثورة مضادّة بالوسيلة الانتخابيّة، حين أدت حرب الكونترا التي دعمتها الولايات المتّحدة إلى ضعضعة الحكومة السندينيّة بعمق، وانتهت بتأمين نجاح انتخابي لليمينيّة فيوليتا تشامورو، في عام 1990.

فما هي العوامل التي جعلت الثورات العربيّة أكثر هشاشةً في وجه ارتداد الثورة المضادة؟ ما الذي اختصّ به مُخاض الربيع العربي؟ إنني أرى، إذا تجاوزنا العوامل الجيو ـ سياسيّة في المنطقة، أن خصائص الثورات الإصلاحيّة في تونس ومصر واليمن، شكّلت ديناميات التحوّل التي اختلفت بشدّة عن النماذج السائدة.

1 ـ التحوّلات

يهتمّ المجادلون في شأن التحوّل أولاً بعمليّة الانتقال من الحكم الاستبدادي إلى الديمقراطيّة، ويركّزون بخاصّة على التجارب السلميّة غير الثوريّة، مثل المراحل الباكرة من «الموجة الثالثة» التي قال بها [صامويل] هانتنغتون عن الانتقال إلى الديمقراطيّة في أمريكا اللاتينيّة، أو تلك التجربة الأحدث التي حقّقت انتقالاً سياسيًّا في بورما(*). وحين تُعالَج التحوّلات الثوريّة[10]، فهي غالبًا ما تُفحَص في الإطار المفهومي ذاته، أي إطار التحوّل غير الثوري[11]. وفي هذا النمط، يقاد التحوّل في معظم الحالات من فوق، بواسطة النُّخب السياسيّة من خلال «مواثيق سياسيّة» بين نظم استبداديّة ومعارضة ديمقراطيّة. ويختلط وصفُ التحوّلات في الكثير من الأحيان، بوصفات وشروط مسبقة لإنجاز انتقال «ناجح». مثلاً، يدعو تقرير لمؤسّسة بروكنغز (Brookings) عن «التحوّل المصري الصعب»، الديمقراطيّين والشركاء الدوليّين إلى «العمل لضمان أن تُتّخذ خطوات واضحة في اتجاه إقامة ديمقراطيّة حقيقيّة، تركّز في البدء على بناء المؤسّسات وتبديل الثقافة السياسيّة. وهذا يحتاج إلى أن

(*) ميانمار، الكلام عن المرحلة التي سبقت انقلاب 1 شباط/فبراير 1921 (المترجم).

(10) انظر الكتاب الكلاسيكي عن التحوّل الثوري: Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter, and Lawrence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspective* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1986).

(11) انظر مثلاً: Isobel Coleman and Terra Lawson-Remer, «A User's Guide to Democratic Transitions,» *Foreign Policy*, 18 June 2013; Juan Linz and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South Africa, and Post-communist Europe* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1996), and Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: Oklahoma University Press,1991).

يدعمه اقتصاد ينمو، مع توزيع أكثر عدلاً كثيراً»[12]. وتراوح الشروط المسبقة بين إجراء انتخابات، ولو مزوّرة، وتعبئة غير عنيفة، ونماء جامع، من أجل الوصول إلى نظام قانوني ولامركزي"[13]. وشدّد البعض على دور حاسم لأشخاص أساسيّين ومقتدرين، مثل فرديناند كاردوسو (البرازيل) وريكاردو لاغوس (تشيلي) وفيديل راموس (الفلبين) وثابو مبيكي (جنوب أفريقيا)، من أجل إدارة المرحلة الانتقاليّة نحو التحوّل[14]. وإلا فالتركيز في المعتاد يتوجّه صوب المواقف والتفاعل بين الجماعات السياسيّة والمؤسّسات، مثل الحكومة والمعارضة، والمصلحين والمحافظين، أو بين المعتدلين والمتطرّفين[15]. إن هذه المظاهر من الحياة الاجتماعيّة السياسيّة التي تبقى خارج إطار السياسة المؤسّسيّة أو الجماعات القائمة، لا تؤدي كما يبدو سوى دور صغير. ولعل كتاب كرين برينتون **التركيبة البنيويّة للثورة** *(Anatomy of Revolution)* الذي يتفحّص التجارب الإنكليزيّة والفرنسيّة والأمريكيّة والروسيّة، يبقى هو الكتاب الكلاسيكي الوحيد الذي يغوص في منطق التحوّل الثوري بعد الاستيلاء على السلطة ـ وقد لا ينتهي بإقامة الديمقراطيّة. يتفحّص برينتون المراحل التي تتفتّح خلالها التعبئة الثوريّة وتؤدّي إلى تغيير النظام، وكذلك كيف تواصل السلطة التحوّل بعد ذلك. مباشرة بعد سقوط النظام، تُبعَد جانبًا القوى المسيطرة التي كان يُفترَض بطبيعة الأمور أن ترث السلطة من الحكومة القديمة، يُبعِدُها المنافسون الذين عن يسارها. وهكذا تُنتزَع السلطة مرةً أخرى، ويستولي عليها هذه المرّة «الراديكاليّون المتطرّفون» أو «اليسار الطائش»، الذين يأخذون الآن في تحويل حكمهم إلى نظام مركزي ـ ولا سيّما في زمن الحروب ـ فتنشأ حالة «يسود الإرهاب» فيها وينتشر «التقشّف». وتتحوّل هذه المرحلة من الأزمة بحسب طبيعة المجتمع، وشبكة التفاعلات، إلى طور الغليان، ورفض التقشّف والابتهاج، وتنتهي بقيام توازن، عندئذ تحين لحظة انتهاء الثورة[16].

وهكذا، في الوقت الذي تركّز دراسات التحوّل غالبًا على التغيير غير الثوري، من النظم القديمة إلى الجديدة، على الأخص بواسطة المواثيق السياسيّة، فإن بحث برينتون يتركّز بخاصّة على الصراعات والمفاوضات، والتغيير إلى النظم الثوريّة الجديدة، بعد انهيار

---

(12) Hafez Ghanem, «Egypt's Difficult Transition: Why the International Community Must Stay Economically Engaged,» Brookings Institution, Working Paper, no. 66, January 2014.

(13) Coleman and Lawson-Remer, «A User's Guide to Democratic Transitions».

(14) Sergio Bitar and Abraham Lowenthal, eds., *Democratic Transitions: Conversations with World Leaders* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 2015).

(15) Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century,* pp. 121 124.

(16) Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution* (New York: Vintage, 1965), pp. 180 and 207.

القديمة. فما هو تقييمنا لديناميّات الانتقال ـ في تونس أو مصر أو اليمن ـ التي تتَوَسَّط في موقع ما بين الحالتين، حيث أَجبَرتِ تعبئات ثوريّة قويّة الطغاةَ على التنحّي، لكنها فشلت في الاستيلاء على السلطة الحكومية، وبذلك تركت مصالح النظام القديم ومؤسّساته، على حالها تقريبًا؟ كيف يجب إذًا أن نفهم منطق التحوّل في تلك الانتفاضات السياسيّة، التي كانت في آنٍ معًا ثوريّة وغير ثوريّة، وتمثّل انتقالاً إلى الديمقراطيّة، ورغبات ثوريّةً في التوزيع الاقتصادي والانتماء الاجتماعي والاعتراف الثقافي؟ من أجل تعداد مواصفات الانتقال في الربيع العربي ـ تونس ومصر في المقام الأول ـ سأناقش التناقضات المؤلمة التي حفلت بها أيام ما بعد الثورة، كما شكّلتها السمات الخاصة في الثورات الإصلاحيّة، حيث لا يكون التحوّل فقط هو ما يحصل مع النظم الجديدة، بل أيضًا النزاعات الحادّة من أجل تغيير النظم القديمة.

2 ـ لحظات التناقض

ثمة تناقض أساسي في زمن ما بعد الثورة مباشرةً، يتعلّق بالتصاعد الاستثنائي في التوقّعات الشعبيّة، وتشاء السخريّة أن تتصاعد هذه التوقّعات في ظروف تتناقص فيها الموارد حتى في حّدها الأدنى لتلبيتها. فبينما كان الناس يتوقّعون على غير عادة تحسّن وضعهم، انتهوا بدلاً من ذلك بأن ساءت حالهم. ولما كانوا قد كابدوا وضحّوا زمنًا من أجل الثورة (معارك الشوارع وإضرابات العمّال وخدمة الآخرين)، فقد خرجوا منها وهم يشعرون بالكثير من الاستحقاق، لكنهم واجهوا فجأةً دولاً معطّلة ومؤسّسات مختلّة واقتصاداً منهاراً، أسهمت فيه صراعاتهم نفسها. فجميع أولئك العاملين الذين أضربوا كي يشلّوا الاقتصاد، والطلاب الذين أحدثوا الفوضى في المعاهد، والمواطنين الذين داوموا ليلَ نهار من أجل تفكيك النظام القديم ـ جميع أولئك الذين انخرطوا في أعمال «التعطيل الخلاّق» هذه، وجدوا أنفسهم بكْرَةَ الثورة من دون رواتب ولا أعمال، قمامتهم لا تُجمَع والخدمات العامّة لا تؤدّى لهم وشعورهم بالأمان في تراجع. ولم يكن مفاجئًا في تونس، أن طبيبةً متمرّنة «تكره الثورة» لأن مرضاها الجرحى خيّبوا أملها؛ إذ هاجموها لأنها «تأخرت في معالجتهم» في مستشفى متعطّل[17].

ثمة تناقض آخر. فالناس يعربون عن رغبة مشتركة في حفظ النظام وعمل المؤسّسات والإداريّين الأكفاء، من أجل تلبية حاجاتهم اليوميّة، لكن ثمة مطالب تبرز لتطوير هذه

---

(17) مقابلة مع جميلة، الطبيبة المتمرّنة، تونس، 23 تمّوز/يوليو 2011.

المؤسّسات ـ طرد رؤسائها وتغيير قواعد اللعبة وضخ دماء جديدة فيها ـ في سبيل إقامة نظام سياسي جديد. الناس يريدون من الشرطة أن تحفظ الأمن؛ يريدون من المصانع أن تعمل لتضمن لهم الشغل، ومن الإدارة أن تكون منظّمة من أجل توفير الخدمات؛ ومع ذلك يتمنّون صرف قوّة الشرطة القمعيّة وتفكيك إدارة المضانع الاستغلاليّة وإنهاء المعوّقات البيروقراطيّة. لقد عانت الدول العربيّة كلها بعد الثورة، على اختلافٍ في الدرجة، مثل هذه التناقضات الناجمة من «التعطيل الخلّاق». بخلاف مصر وتونس واليمن، حيث ظلّ معظم مؤسّسات الأنظمة القديمة على حاله تقريبًا لم تُمَسّ، لم يبقَ في ليبيا سوى خيال دولة بعد القذّافي؛ إذ فككت المعارك الثوريّة الطاحنة الكثير مما بقي من تلك الدولة، و«ليبيا كانت هي العقيد بنفسه» مع مستشاريه، ونظامه الفريد النمط، الجماهيريّة[18]. لذلك، بعد الثورة، بدلًا من أن تتولّى الدولة حفظ الأمن، تولّت الميليشيات أمر إدارة حواجز التفتيش والمخافر الحدودية والدفاع عن المطارات وتوفير نوع من الـ(ـلا)أمن. لقد نجم الصراع الأهلي الليبي، منذ عام 2013، غالبًا من رغبة الميليشيات الإسلاميّة المسلّحة في اتّباع سياسة «العزلة السياسية» ـ أي منع موظفي نظام القذّافي ذوي الشأن، من تولّي منصب عام ـ بينما يرى الرسميّون الليبيّون الجدد أن كثيرين من هؤلاء لا غنى عنهم في إدارة شؤون البلاد. إن هذه التناقضات العاديّة والشائعة، إضافة إلى تخريب الثورة المضادة، وهرب رؤوس الأموال، ورحيل الإداريّين والبيروقراطيّين، قد ترتّبت عليها أكلاف مقلقة للاقتصاد والمجتمع. وهكذا انكمش الاقتصاد الليبي بنسبة فاجعة بلغت 50 في المئة، وخسر 15 مليار دولار، وفق أرقام صندوق النقد الدولي[19]. وتقلّصت حركة السياحة بحدّة في الدول كلها بعد الثورة[20]، وتهاوى الاستثمار الأجنبي في مصر من 6.4 مليارات دولار في عام 2010، إلى 500 مليون دولار؛ وفي ليبيا، من 3.8 مليارات دولار إلى الصفر؛ وفي تونس تقلّص بنسبة 25 في المئة. وفي نهاية السنة الأولى من الثورة، هبطت نسبة النماء في مصر من 5 إلى 1 بالمئة، وفي تونس من 3 إلى صفر. وبحلول عام 2013، كان نحو 15 في

---

(18) Mieczysław P. Boduszyński and Duncan Pickard, «Tracking the «Arab Spring»: Libya Starts from Scratch,» *Journal of Democracy*, vol. 24, no. 4 (October 2013), p. 87.

(19) «Arab Spring Economies: Unfinished Business,» *The Economist* (4 February 2012), <http://www.economist.com/node/21546018>.

(20) خسرت مصر 95 في المئة من مدخول [السياحة- المترجم] بين عامي 2010 و2013. ونزل في فنادق مصر 147 مليون نزيل في عام 2010، و95 ملايين في عام 2013. انظر: Patrick Kingsley, «Egypt's Tourism Revenues Fall after Political Upheavals,» *The Guardian*, 29/8/2014.

في تونس، حيث كان يعمل في صناعة السياحة على نحو مباشر أو غير مباشر ما يقرب من سبعمئة ألف شخص، ألغيت 60 في المئة من الحجوزات في الفنادق صيف 2011.

المئة من المصريّين قد خسروا عملهم، وأضيف إليهم نحو 750000 خريج جامعة كل عام ينضّمون إلى سوق العمل. وبذلك أضحى 73 في المئة من المصريّين، بعد ثلاث سنوات من تنحّي مبارك، يشعرون بأنهم «غير آمنين»، وقال أكثر من 62 في المئة إنهم يعيشون في ظروف أسوأ من العام السابق[21]، وأمل 60 في المئة من الشبّان المصريّين بالهجرة بحثًا عن عمل[22].

إضافة إلى تعطّل الأوضاع، وتدهور خدمات الرفاه، وزيادة التوقّعات، ثمة استياء شديد من القادة الثوريّين أنفسهم الذين طالما بشّروا بقدوم أرض ميعاد، لكنهم انقلبوا بلا سبب إلى «محافظين في اليوم التالي بعد الثورة»، كما لاحظت ذات مرّة حنة أرندت[23]. وبعد الثورات العربيّة، ظهرت النقمة الشعبيّة بشأن الفشل في إحراز عيش أفضل، بالتوازي مع اضطراب سبّبه التقاتل بين الفصائل والصراع بين الجماعات والمطالب الجندريّة والنضال الطالبي، أدّت إلى فوضى يوميّة وعدم استقرار. فكتب المحتجّون عرائض، ولجأوا إلى التظاهر في الشوارع، ونظموا إضرابات عمّاليّة، وقطعوا الطرق السريعة وخطوط سكة الحديد، فتسبّبوا باختلال هائل في الأوضاع.

عندما تجتمع حال الاختلال والفوضى اليوميّة هذه مع الضغط الاقتصادي والآمال الخائبة، فإننا سنرى على الأرجح استياءً مؤلمًا وباكرًا تجاه فكرة الثورة نفسها، ليتعزّز موقف المحافظين الممتعضين والمكلومين المعادين للثورة الذين يعلنون بلهجة منتصرة: «كنا نعلم ذلك؛ لقد قلنا لكم؛ تلك هي نتائج الثورات»[24]، ويذمّون الثورة على أنها «ثورة أبناء الشوارع»[25]، أو يتندّمون على «أيام مبارك»[26]. إن هذا ينشر مزاجًا عامًا ميّالاً إلى النظام

---

(21) أجرى الاستفصاء (الذي تناول 1395 شخصًا) مركز بصيرة المصري لبحوث الرأي العام، في أيلول/ سبتمبر 2013، ذُكر في: «Egyptians' Living Conditions and Their Expectations for the Future: Poll,» Daily News—Egypt, 8 September 2013.

(22) ورد في: Hend El-Behary, «More Than Half of Egypt's Youth Want to Emigrate for Work,» Daily News—Egypt, 22 July 2013.

(23) Hannah Arendt, «Reflections: Civil Disobedience,» *New Yorker* (12 September 1970), p. 70.

(24) هذا كان، مثلاً، رأي رئيس تحرير **الشرق الأوسط**، في الثورة المصريّة، بسبب «الفوضى». انظر: طارق الحميد، «هذا رأيي»، **الشرق الأوسط**، 2013/6/27. انظر أيضًا رأيًا مماثلًا لكاتب العمود السعودي: مشاري الدايدي، <https://bit.ly/3HnP3Bo>.

(25) كما قال عددٌ من النخبويّين التونسيّين الذين تاقوا إلى النظام القديم؛ مقابلة في تونس، 22 تمّوز/يوليو 2011.

(26) انظر، مثلاً، «صور مبارك تجتاح الشوارع تعبيراً عن تدهور الوضع الاقتصاد،» العربية.نت، 24 نيسان/ أبريل 2013، <https://bit.ly/3HuDUPq>.

والاستقرار، وإلى توقٍ لوجود قائد حازم، وحتى قائد قامع يبرز من صفوف الثوريّين «من أجل إنقاذ الثورة» (كما في إيران في عام 1979؛ أو مع اللواء خليفة حفتر الذي سحق ميليشيات الفجر الجامحة)[27]، أو يظهر من معسكر الثورة المضادة باسم «إنقاذ الأمّة»، ليُنهي في الواقع مشروع الثورة كلها من أساسه.

هذا المسار محتمَل، لكنه ليس حتميًّا. فإقامة حكومة جامعة بعد الثورة، راغبة في إنشاء تحالف وطني، أو في إدارة بلاد تملك من الثروة ما يكفي للإنفاق على رفاه معظم مواطنيها، هو مسار يمكن أن يحول دون السقوط في مثل خيبة الأمل الشائعة تلك، وما ينتج منها على وجه الاحتمال، من نظام استبداديّ. غير أن بلدًا مثل مصر، باقتصادها الفقير، وكيانها السياسي الذي تعصف به الصراعات، وبالثقة التي اكتسبها أنصار الثورة المضادة، معرّضٌ لبروز وجوهٍ مثل الفريق السيسي، بمهمّته الراميّة إلى «إعادة الاستقرار» و«سلامة الأراضي». وقد يتمكن بالطبع مثل هذا الحكم القوي، لكن القامع، من أن يعيد الهدوء والثقة لدى بعض مؤيّديه، لكن يمكنه أيضًا أن يعادي كثيرين آخرين، مثل الشبيبة السياسيّة وفقراء المدن والطبقات العاملة، الذين خرجوا لتوّهم من ثورة، وامتلكوا فنّ الاحتجاج. وفي النهاية، قد ينتهي الأمر بأن يطارد طيفُ حاجات الرفاه التي تُعقِبها صراعات اجتماعيّة، الحكمَ الاستبداديَ نفسه الذي يبرز من ذلك الضيق، كما بدا من تزايد حركات الاحتجاج العمّاليّة والاجتماعيّة (1651 احتجاجًا في عام 2014، و1117 في عام 2015) في مصر، وانتفاضة جديدة للفقراء والعاطلين من العمل في تونس، في كانون الثاني/يناير 2016[28].

يبدو أن الثقة العامة في استقامة الرسميّين الحاكمين وحدها، يمكن أن تغرس في نفوس المواطنين شيئًا من التفهّم والصبر والتضحية ـ وهي مزايا تمسُّ الحاجة إليها من أجل الخروج من مأزق هذه الأزمان المتناقضة الصعبة. إن حكومةً ثوريّةً يرأسها قائد يحوز الثقة والالتفاف من حوله، مثل غاندي أو مانديلا أو كاسترو، تستطيع أن تساعد في حفز الأمل والثبات ووحدة الشعب ـ وهذه قيادة جذّابة، افتقرت إليها الثورات العربيّة كلها بلا استثناء. أكانت الثورات العربيّة «معدومة القيادة» أو «تملك قيادة»، إنما هذا يشير إلى الافتقاد المميِّز لرؤوس الحربة القويّة والموحِّدة التي كان يمكن أن تحسّن هذه المسيرة، مسيرة التحوّلات المؤلمة التي تعانيها بلا استثناء، البلدان العربيّة كلها بعد ثوراتها.

---

(27) Jon Lee Anderson, «The Unraveling: Letter from Libya,» *New Yorker* (23 February 2015).

(28) حول تونس، انظر: «Tunisia Unemployment Protests Spread to Capital,» Al Jazeera, 21 January 2016, <https://bit.ly/3mP94ZE>.

3 ـ الجيّد والسيّئ

هذه التناقضات المؤسفة لا تميِّز الربيع العربي وحده، بل تميّز تقريبًا الثورات كلها. لكن كانت للربيع العربي ديناميّاته الخاصّة التي خلّفت ندوبًا دائمة على مسيرة الانتقال فيه، تجعله مختلفًا عن المسارات الثوريّة وغير الثوريّة على السواء. فما انتهى إليه الأمر، كما سلف، في تونس ومصر واليمن (لكن ليس في ليبيا، حيث تطوّرت الحال إلى حرب يدعمها حلف شمال الأطلسي) هو أن الانتفاضات لم تكن ثورات بمعنى ما جرى في ثورات القرن العشرين، أي تحويلاً كاملاً وسريعًا للدول، تدفعه الحركات الشعبيّة من القاعدة، بل إن تلك الانتفاضات كانت ثورات إصلاحيّة، وحركات ثوريّة قويّة شُنَّت في الشوارع وانتهت بالعمل من أجل الإصلاح في مؤسّسات الدولة القائمة ومن خلالها. فمع أن الثوار اكتسبوا سلطة هائلة في المجتمع وفي الشوارع، إلا أنهم لم يَحكموا أو ينجحوا في تحويل السلطة الحكوميّة. لذلك ظلّ معظم مؤسّسات الدولة، من وزارات وشرطة وأجهزة استخبارات وقضاء وجيش وإعلام ودوائر أعمال وشبكات أحزاب قديمة حاكمة، يعمل بصفات مختلفة.

هذا يعني أن ثمة بعض النواحي الإيجابيّة في هذه الثورات الإصلاحيّة الشعبيّة غير العنيفة؛ فقد جرت بأقل كثيرًا من الاختلال والدمار الذي تجري به ثورات يصاحبها استخدام القوّة والعنف والتغيير الجذري والسريع. صحيح أن الثورات الإصلاحيّة العربيّة تسببت بتعطيل في الاقتصاد وإدارة الدولة وسير الأعمال العادي في الحياة، لكن خسائر الأرواح وحالات الاختلال العام كانت أفدح كثيرًا في سورية وليبيا، مما كانت في تونس ومصر، حيث ظلّت في العموم الرواتب تُدفَع، والماء والكهرباء متوافرين، والحوانيت تعمل، والحاجيات متاحة[29].

إضافة إلى تجنّب الثورات الإصلاحيّة الفوضى القاسية، فقد أتاحت كذلك نهايةً أكثر انفتاحًا وأقلّ قمعًا، مع احتمال حقيقي لقيام مجتمع ونظام سياسي تعدّديَّين. لذلك ظلّت الثورات العربيّة خلوًا إلى حدٍّ بعيد، من الاعتقالات والمحاكمات العاجلة، والتخلُّص من المعارضين القدامى والجدد، كما حدث مع النظم الثوريّة في روسيا والصين وإيران الإسلاميّة. بعبارة أخرى، تملك الثورات الإصلاحيّة ميزة تيسير تحوّلات منتظمة وتجنّب العنف والدمار والفوضى ـ وهي المثالب التي تزيد دراماتيكيًّا تكلفة التغيير؛ إذ يمكن فيها تجنُّب التجاوزات الثوريّة و«هيمنة الرعب». وبخلاف إيران الثورة، حيث كان أمر اليوم

(29) شدَّدت الناشطة التونسيّة رشا على هذا الأمر؛ مقابلة في تونس، 26 تمّوز/يوليو 2011.

محاكمات معجّلة، وإعدامًا لعملاء نظام الشاه والثوريّين اليساريّين المعارضين، برّأت محكمة «العدالة الموقّتة» في اليمن، التي رعاها مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الرئيس علي صالح في عام 2014، على الرغم من فظائعه وألاعيبه في السلطة مدّة أربعين عامًا تقريبًا. وفي تونس تشكّلت بعد مدّة لجنة الحقيقة والكرامة للتحقيق في أعمال القمع الحكوميّة الماضية، لكن جميع كبار الرسميّين في نظام بن علي العشرين تقريبًا (بمن فيهم وزير الداخليّة ورئيس جهاز أمن الرئاسة) أُطلق سراحهم من الأسر بسرعة معقولة[30]. وفي مصر، لم يحاكَم سوى قلّة من كبار المسؤولين، ومنهم الرئيس مبارك وإبناه، في جلسات استماع أثارت الجدل، لكنهم بُرِّئوا في كانون الأول/ديسمبر 2014. وفي الإجمال، لم يطهَّر أو يُسجَن سوى القليل من رسميّي الأنظمة القديمة.

لكن، لأن الثورات الإصلاحيّة تفشل بالضبط في إحداث تغيير ملموس في مسؤولي النظام القديم ومؤسّساته، يبقى خطر الردّة ماثلًا دومًا. وتشير الحالة في مصر بالذات، حيث تسبّب حكم مبارك بانتفاضة، ومع ذلك نجا من التجريم، إلى المخاطر المحتملة في الثورات الإصلاحيّة، وهي مخاطر تحتمل ارتدادًا للثورة المضادة. لقد ردّت الثورة المضادّة، يقودها الجيش، بضربة ليس سببها فقط أنها ظلّت مسموعة الصوت ويقظة في داخل الدولة التي لم يمسسها إصلاح، بل أيضًا لأنها استطاعت بحذق أن تَركَب موجة جماهير الشعب المعارِضة ضد مرسي ـ فقالوا إنه إسلاميٌّ منصرفٌ إلى إنشاء ثيوقراطيّة انتخابيّة في خدمة زمرة الإخوان، لا خدمة مصالح جميع المصريّين. والإخوان الذين كان عدد كبير من أنصار مبارك يكرهونهم في الأساس، بدأوا يفقدون بسرعة عطف كثيرين دعموا انتخاب مرسي رئيسًا. وفي نهاية السنة الأولى من رئاسته، كان مرسي ورعاته قد تحوّلوا إلى عقبات أمام تعميق الثورة. وهكذا جمعت معارضة حكم الإخوان عمليًّا الثوريّين الذين ثاروا على مبارك، مع مؤيّدي مبارك المعادين للثورة، فقاموا معًا، بمشاركة ملايين المصريين العاديّين الساخطين، بتمرّد 30 حزيران/يونيو [2013] الذي دعا إلى انتخابات رئاسيّة مبكّرة. وأدت حركة التمرّد هذه دورًا جامعًا في «تحالف» هذه الرفقة الغريبة.

إن هذه المرحلة من الدراما الثوريّة المصريّة بالتحديد، تُظهِر حدود الثورات الإصلاحيّة ـ التي يفتقر أنصارها إلى القوة الخاسمة ليفعلوا ما رأوا الجيش يفعله نيابة عنهم.

لقد كان هذا هو المأزق المؤسف لثورة حظيت بتأييد هائل لدى القاعدة الشعبيّة،

(30) Carlotta Gall, «Release of Ousted Leaders Raises Questions in Tunisia,» *International New York Times*, 18/7/2014,

لكنها افتقرت افتقارًا مؤلمًا إلى القوّة الإداريّة، فانتهى بها الأمر إلى أن تستند إلى مؤسّسات الدولة القائمة ـ مثل الجيش ـ لتغيير الأوضاع. من منظار الثوريّين، كان إقصاء مرسي بالقوّة عاملاً جامعًا لإزالة العقبات التي كانت تحول بين الثورة المجمّدة والسير قُدُمًا. لقد كان هذا الإقصاء أشبه بقابلة يائسة لأمّة حبلى كانت تعاني مخاضًا مؤلمًا لوضع نظام اجتماعيّ جديد؛ كانت بحاجة إلى دفعة دراماتيكيّة: أي نوع من الإكراه الثوري. لكن ذلك حوّلها إلى قابلة كان شأنها قتل الوليد، أي إنهاء الثورة التي قالت إنها تريد إنقاذها[31].

صحيح أن الردّة محتملة جدًا، لكن يمكن اجتنابها نتيجة للثورات الإصلاحيّة. إن إقامة حكومة جامعة بعد الثورة، قادرة على التفاوض في شأن ميثاق سياسي مع القواعد الشعبيّة المتنافسة، تستطيع أن تحظى بما يكفي من شرعيّة ودعم، لتحييد مؤامرات الثورة المضادة. في تونس، اجترحت النهضة الإسلاميّة الحاكمة، بفعل حكمتها والدروس المستخلَصة من مصر، ميثاقًا ناجحًا مع العمّال والليبراليّين والقوى العلمانيّة، إضافة إلى حزب نداء تونس المتعاطف مع النظام القديم. في هذا الاتفاق، حلّت النهضة حكومتها الأكثريّة لمصلحة بديل تكنوقراطي وطني، وتوصّلت إلى تسوية مع الأحزاب الديمقراطيّة لوضع دستور ديمقراطي. لم يكن هذا الاتفاق الناجح نتيجة لحياد الجيش التونسي فقط، بل على الخصوص بسبب الحساسيّات العلمانيّة القويّة في المجتمع التونسي، وهي حساسيّات أخذتها النهضة في الحسبان. وبخلاف النزعة الإقصائيّة الإسلاميّة عند الإخوان المسلمين في مصر الذين كانوا شبثين لعقيدتهم الأكثريّة، وتراودهم فكرة إنشائهم حكمًا إسلاميًا، أتاحت النزعة المابعد إسلاميّة للنهضة أن تتبنّى فكرة الدولة الجامعة العلمانيّة، مع إصرارها على الدعوة إلى مجتمع تقيّ. والحقيقة، وهذه نقطة حاسمة، هي أنه على الرغم من أن الجماعات الحاكمة مثل النهضة والإخوان المسلمين، كانت تريد أن تحتكر السلطة وأن تؤسّس حكمًا أكثريًا (كما فعل الحكّام الإسلاميّون في الثورة الإيرانيّة)، فإن ما كان يمكن لها أن تنجح، بالضبط لسبب التعدديّة الفعليّة التي تجنح الثورات الإصلاحيّة إلى إنشائها. وخلافًا لمعظم ثورات القرن العشرين التي كان يمكن فيها للنظم الثوريّة الجديدة، مثل كوبا

---

(31) بيّن استقصاء لمؤسسة زغبي لخدمات الأبحاث، أجري في أيلول/سبتمبر 2013، أن 96 في المئة من مؤيّدي التمرّد [30 حزيران/يونيو 2013]، و70 في المئة من جبهة الخلاص الوطني، و60 في المئة من ناشطي 6 أبريل، يؤيّدون إقصاء الجيش لمحمّد مرسي. انظر: Zogby Research Services, «Egyptian Attitudes,» September 2013,» <https://bit.ly/32SHTX4>.

في حوار أجري في 12 حزيران/يونيو 2013، في القاهرة، توقّع علاء عبد الفتّاح نوعًا ما، ما سيحدث في 30 حزيران/يونيو، حين أبدى سُخطه على أن الثوار، بمواقفهم المعادية لمرسي، كانوا يدعمون مؤسّسات الدولة التي آوت الثورة المضادّة.

وإيران، ما إن تستولي على الحكم، أن تحتكر السلطة وتزيل المعارضة القديمة والجديدة، تحت شعار «حماية الثورة»، يجد الثوريّون في الثورات الإصلاحيّة أنفسهم محاطين بمراكز قوّة متعدّدة، منها تلك التي احتوت مؤسّسات الدولة القديمة ومؤيّدي النظم السابقة، ومنها المنافذ الإعلاميّة المعارِضة على أنواعها، ومجتمع مدني جديد صاعد. أي إن الثورات الإصلاحيّة تعدّديّة اضطرارًا. ويمكن لهذا التوزيع للقوى أن يمهّد لديمقراطيّة انتخابيّة، بشرط قيام بعض الآليات القانونيّة والمؤسّسيّة والاجتماعيّة الكافية، لمنع أي احتمال لاحتكار الحكّام الجدد السلطة بالإكراه، أو بالانتخاب، والارتداد إلى الثورة المضادة. وهذا ممكن الحدوث، بفضل تعبئة للمواطنين لا هوادة فيها، والمعارضة الثوريّة، لا في الشوارع وحسب، بل في الميادين الحسّاسة في السياسة والحياة الاجتماعيّة، حيث يحصل الصراع من أجل الهيمنة. لكن هذا ما أغفله الثوار في مصر، وإلى درجة أقل في تونس، فأتاحوا المجال لبروز الدخلاء.

4 ـ الخسارة أمام الدخلاء

يدور النزاع والصراع السياسي من أجل الهيمنة في مجتمع ما، على صعد مختلفة: الدولة بحكومتها والإدارة والجيش وإعلام الدولة، وما شابه؛ والمجتمع السياسي المتجسّد في الأحزاب السياسيّة، والبرلمان، أو البلديّة والحكم المحليّ؛ والمجتمع المدني الناشط في عمل الجمعيّات والمنظّمات الأهليّة والنقابات والتجمّعات في أماكن العمل؛ والشارع بمعنى السيطرة على المكان العام والنظام العام والرأي العام كما يعبَّر عنه بالرموز والأعمال اليوميّة؛ ودائرة الشأن الخاص، بمعنى الأفراد والعائلة والذوق ونمط العيش. وليست هذه الصُعُد، في الواقع، منفصلاً بعضها عن بعض؛ فهي مترابطة، وقد تتراكب مع صعيد الطبقة، والجندر، وشِلل المجتمع التي تتداخل عبرها. إن أشكالاً مختلفة من العلاقة بين الدولة والمجتمع تحدّد أين يحدث معظم حركات الاحتجاج.

في زمن الثورة/التمرّد، تقع أشرس المعارك في الشوارع، المكان الذي يتمّ فيه إحداث الاختراق الثوري. حينئذ تصبح سياسات الشارع الإطار الأهم في المعركة، في سياق مسيرة الحدث الاستثنائي الذي هو الثورة. يتميّز هذا الحدث الاستثنائي بتحوّل سريع في الوعي والأحلام الطوباويّة وفورة النشاط. وهذه اللحظات الخارقة ـ بعناصرها الفريدة، المكانيّة والزمانيّة والمعرفيّة ـ هي التي تُشيع الرهبة، وتُمِدُّ بالإلهام، وتأتي بوعود نظام اجتماعيٍّ جديد. فيصبح الثوار أسياد الشارع في هذهِ الأوقاتِ الانتقاليّة؛ وتبدو مبادراتهم وشجاعتهم وتضحيتهم، كما لو كانت تبشّر بولادة عصر تاريخيّ جديد.

لكن الثورة، بكونها تمرّدًا، تختلف عمّا بعد الثورة ـ اليوم الذي يلي تنحّي الطغاة. وفيما يكون الشارع هو الأهم في معظم لحظات الثورة/التمرّد، فإن الذي يسود بعد الثورة هو المجتمع السياسيّ والدولة. وبينما يكون الحدث الاستثنائي، أي التمرّد، هو من صنع الثوار، فإن الأزمان اللاحقة للثورة تشهد ظهور الدخلاء ـ أولئك الذين لم يشاركوا، الداعون بالخير والمعتدلون المتفرّجون على الأحداث، أو الانتهازيّون ممن يتولّون السلطة مباشرةً بعد إخلاء الطغاة مناصبهم. يخرجون إلى العلن، ويُضْحون منظورين ومسموعين، ويطرحون مَطالب. لكن الأمر الحاسم في تحركهم، أكثر من أي أمر آخر، هو أنهم يصبحون هدفًا لعمليّة تعبئة كثيفة تتولّاها جماعات وحركات هي في أساسها جيّدة التنظيم، ودخيلة على الثورة مثلهم.

أحد تناقضات ما بعد الثورة أن الثوار إما أن يفرضوا (استنادًا إلى رصيدهم السياسي) جدول أعمالهم من خلال شعبويّة إقصائيّة (كما في ثورات إيران وروسيا والصين والحبشة) من دون كثير اهتمام بإرادة الكثرة، فيقولون مثلاً: «لقد قمنا بالثورة، لذا من حقّنا أن نحكم». أو إذا كانت للديمقراطيّة الانتخابيّة مكانة ما، قد يخسرون المجتمع السياسي أمام أكثريّة الدخلاء التي يمكن لأصواتها أن تسلّم مراكز السلطة لغير الثوار. فالواقع هو أن الثوريّين قلّة على الدوام، ويقود الثورات دومًا أقليّات (في مصر 11 في المئة فقط)، مع أنها أقليّة مدهشة، واستثنائيّة وفريدة، تمتلك أزمّة فن التمرّد[32]. والثورة لا تنتصر لأن أكثريّة الشعب تقاتل الأنظمة، بل لأن قلّة ضئيلة فقط تتمسّك بمقاومتها.

لكن سياسات الشارع في الزمن الثوري تُبدي حدودًا تقيّدُها، حين تمارَس في بيئة ديمقراطيّة انتخابيّة. لقد كانت تظاهرات الاحتجاج في ميدان التحرير في القاهرة، وفي ميدان بويرتا دل سول في مدريد، وفي ساحة الحريّة في نيويورك، حقًّا أكثر تعابير سياسات

---

(32) عقدت منظّمة غالوب أبو ظبي مقابلات وجهًا لوجه مع ألف مصري في نيسان/أبريل 2011، فوجدت أن 11 في المئة فقط من المصريّين شاركوا في الانتفاضة (وهذه في الواقع نسبة عالية) وأن 83 في المئة أيّدوها. انظر: «استقصاء جديد يلقي الضوء على الرأي العام بعد الانتفاضة،» **المصري اليوم**، 2011/6/5. وفي أثناء الثورة الكوبيّة، حين استولت حفنة رجال من مجموعة كاسترو على جبال سييرا مايسترا، بدأ تشي غيفارا بالاستيلاء على باقي البلاد بـ148 رجلاً. انظر: Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991* (London: Michael Joseph, 1996), p. 438.

قال جون أدامز قوله الشهير، إن ثلث الشعب فقط أيدوا الثوار [الأمريكيين ضد الحكم البريطاني، 1775 ـ 1783 ـ المترجم]، فتخيلوا كم كان عدد الثوار أنفسهم. كذلك رأى أدامز أن ثلثًا آخر أيّد البريطانيين، والثلث الباقي كان محايدًا. انظر: George S. Fisher, *The True History of the American Revolution* (Chestnut Hill, MA: Adamant Media, 2003).

الشارع استثنائيّةً في التاريخ الحديث. لكنها كانت بالتحديد استثنائيّة، أي إنها، في الزمان العادي، تواجه الحدود التي تقيّدها؛ فلا يمكنها أن تستمرّ زمنًا طويلاً بسبب ارتفاع تكلفتها المعنويّة والماديّة، ولأن تحوّلها إلى حالة اعتياديّة يُفقدها قوّة تأثيرها وجدواها. أكثر من ذلك، تبقى هذه الصراعات الاستثنائيّة قصيرة العمر لأنها، من حيث تعريفها نفسه، منفصمة عن مجرى الحياة اليوميّة. فمثلاً، بينما كانت تعبئة الزاباتيّين في تشياباس [المكسيك] أو الحركة الأفقيّة في الأرجنتين عمليًا، جزءًا من الصراع اليومي من أجل البقاء (للحصول على الأرض، أو إدارة العمّال الذاتيّة لتأمين عمل، أو الإدارة الذاتيّة في الأحياء لتوفير الخدمات)، كانت سياسات الشارع الاستثنائيّة في حركة «احتلّوا» وميدان التحرير، منفصلة عن مجرى العمل اليومي أو الحياة العاديّة، ولذا لم يكن يمكن أن تستمر. وبذلك يُحتمَل توقّع قول بيّاع شوارع فقير في ميدان التحرير بعد الثورة: «أقول للّذين في هذا الميدان... كفانا! يجب أن يفكّروا بنا؛ ارحمونا. نريد أن نعمل؛ لقد تعبنا». ففي نظره: «لا علاقة لنا بالدستور ـ دستورهم أو دستورنا؛ ميدانهم أو ميداننا! ما دخلي في كل هذا؟ نريد أن نعمل؛ لقد تعبنا»[33]. وفي النتيجة، في زمن ما بعد الثورة، الرابحون ليسوا الذين اجترحوا يومًا بدائع التحرير وقوّة الميدان السحريّة، بل أولئك الذين عبّأوا جماهير الشعب العادي بحذق، بمن فيهم الدخلاء، في المدن الصغيرة والمزارع والمعامل والنقابات وعند صناديق الاقتراع.

صحيح أن الممارسة الديمقراطيّة ليست محصورة في صندوق الاقتراع، ففي زماننا الحاضر ثبت أن المؤسّسات الليبراليّة الديمقراطيّة في الكثير من البلاد، وضمنها دول الغرب، فشلت في تمثيل الرغبات الحقيقيّة لدى كثيرين من مواطنيها. لكن هذا يجب ألّا يكون ذريعة للمبالغة في الاحتفاء بسياسات الشارع، أو تجميل صورة الأعمال غير القانونيّة. على الضد، فهذه الأعمال هي بالتحديد الوجه الآخر الذي يتعذّر تجنّبه، لعُملة الإقصاء عن السياسات المؤسّسيّة، وعدم الثقة بها، وفشلها، في وسط مزاج ثوريّ سريع التقلّب ـ وهذه نزعة تزداد انتشارًا في الكثير من المجتمعات التي شهدت احتجاجات شعبيّة في السنوات الأخيرة. ففي زمن ما بعد الثورة، تصبح المؤسّسات، مثل الأحزاب السياسيّة والمجتمع المدني الحقيقي والاقتراع والبرلمان، وفوق كل شيء حكم القانون، أمورًا تهمّ الناس ـ والواقع ألّا غنىً عن أيٍ منها، لكنها ليست عناصر كافية بأي صورة، لبناء كيان سياسيّ جامع كالذي تهفو إليه الثورات.

(33) ذُكر في: Mayssoun Sukarieh, «Egyptians between Squares,» Counter Punch, 3 December 2012, <https://bit.ly/32U3C0u>.

حين كان الثوريّون يواصلون رفع شعار «الشارع سبيلنا»، معتقدين أنـ[ـنا] «نستطيع في أي وقت المجيء والاعتصام [في ميدان التحرير] إذا وجدنا أن ثورتنا تُختَطَف»، كانت الأحزاب الدينيّة في تونس ومصر قد بدأت تحشد الدخلاء ما إن سقط الطغاة. وجال ناشطو النهضة مع قائدها راشد الغنوشي على المحافظات والأحياء المدنيّة والقرى، لعقد اجتماعات وتأسيس فروع وتكوين شبكات للحزب. وحضر الألوف هذه الاجتماعات[34]. وفي مصر، برزت الجماعة الإسلاميّة، المحظورة في أيام مبارك، وحركة السلفيّين المتواضعة، من عزلتهم وبدأوا يحشدون بجد. أما الإخوان المسلمون، فكان تنظيمهم من الأساس راسخًا ويملك شبكة واسعة من الخلايا والملاكات والقادة المحليّين عبر البلاد. فأعادوا إنعاش هذه الشبكات بنَفَس هجوميٍّ أقوى في المساجد والقرى والأحياء، وغالبًا ما كانوا ينشرون رسائلهم مع نمط توزيع نموذجي ـ صدقات وأغذية ووقود. وحين نظّمت الجماعة الإسلاميّة أول مهرجان حرّ لها في مسجد آدم في عين شمس في القاهرة، حضر نحو أربعة آلاف شخص[35]. ومن خلال هذا العمل الذي لا يكلّ، وبعيدًا من ميدان التحرير أو جادّة بورقيبة، تمكّنت الأحزاب الدينيّة من أن تحرز انتصارات مدهشة في المجالس التأسيسيّة والانتخابات البرلمانيّة في عام 2011. لقد سيطروا على المجتمع السياسيّ بإقصائهم اليسار والليبراليّين والثوار المابعد الإسلاميّين، وكذلك النساء، الذين، بغض النظر، عن حضورهم الكثيف في الثورات، انتهوا إلى أن أُقصُوا عن مراكز السلطة[36].

لذلك، بعدما دُفع الثوريّون بعيدًا عن الدولة والمجتمع السياسي، ومع أخذ سياسات الشارع مجراها، اضطرّوا إلى التحوُّل إلى نشاط الجمعيّات في المجتمع المدني، إذا كانوا يرغبون في مواصلة التزامهم السياسي. لكن حتّى هذا لم يكن مضمونًا إذا كانت الدولة الجديدة، حالما تثبّت وضعها، ستوسّع رقابتها على الجمعيّات المدنيّة المعارضة. عندئذ ستتذرّع الدولة بـ«حماية الثورة». لقد رأينا أن المجلس الأعلى للقوّات المسلّحة في مصر في عام 2011، بدأ يقمع منظمات حقوق الإنسان والمنظمات الأهليّة غير الموالية، فمنع بعضها وحجَّمَ بعضها الآخر. وساق المجلس نحو اثني عشر ألف ثوريّ أمام المحكمة

(34) Marc Lynch, «Tunisia's New al-Nahda,» *Foreign Policy*, 29 June 2011.

(35) كما جاء في المصري اليوم، 2011/4/16.

(36) لم تتمكّن سوى ثماني نساء من دخول برلمان يضم 480 نائبًا في انتخابات عام 2011. انظر: Hania Sholkamy, «Why Women Are at the Heart of Egypt's Political Triads and Tribulations,» Open Democracy, January 24, 2012, <https://bit.ly/3qJOsDh>.

أما في تونس، فبفضل نظام الحصّة النسائيّة (الكوتا) ضم المجلس عددًا معقولًا من النساء النائبات.

العسكريّة، وأخضع كثيرين للملاحقة القضائيّة والتعذيب. واستمرّ القمع بعدما تسلّم الفريق السيسي الحكم في تمّوز/ يوليو 2013، فتشدّد في الإجراءات المضادة للثورة كي يعيد إحياء النظام القديم وشرطته وجهاز استخباراه المكروهين. عندئذ، وُضع بعض مشاهير الثوار، مثل علاء عبد الفتّاح وأحمد دومة وماهينور المصري، خلف القضبان، بينما أطلِق سراح مبارك. لم تكن منظمات المجتمع المدني وحدها في هذا، فحتّى الملاذ الذي يوفّره مجال السلوك الشخصي الخاص لم يكن في مأمن، وكان ثمة ما يُمكن أن يُستفاد من ثورة عام 1979 الإيرانيّة (حين اضطر المواطنون العاديّون، تحت وطأة النظام الجديد، إلى الدفاع عن أبسط حقوق الإنسان الدنيويّة - أيُّ لون لملابسهم يلبسون، وأيُّ نوع من الموسيقى يسمعون، وكم من شَعرهم يكشفون من تحت الحجاب)، أو يُستفاد من تجربة فرض الرقابة في مصر على المثليّين والملحدين، ومهاجمة النساء جنسيًّا، أو مراقبة وسائط التواصل الاجتماعي والاتصالات الخاصّة.

كانت قصّة الانتقال، أو «ثورة التغيير»، في الربيع العربي، قصة نزاعات وأفول وخيبة أمل. لكن هذه ليست القصّة الكاملة. لقد كان الربيع العربي «ثورة حركة»، أي قصة ما جرى من أحداث التعبئة والتضامن والتضحية الضخمة تلك، والتحوّل في الوعي والقطع المعرفي عن الماضي، وتخيُّل إمكانات جديدة - وهي كلها نتاجٌ يمكن أن يُبقي فصل التحوّل مفتوحًا، ويجعل سرديّته مركّبة.

الفصل الحادي عشر

الثورة والأمل(*)

لا شيء مثل الثورة يحتاج إلى الأمل، وفي الوقت نفسه يوحي بالأمل، ويخيّب الأمل. فما هي إذًا الحكمة من إشعال ثورات قد تنتهي باليأس؟ هل تستحقّ الثورات الجهود الهائلة التي تقتضيها؟ لقد رفعت الانتفاضات العربيّة بشجاعة وإقدام خارقين، رايةً ثوريّةً في عالم كانت فيه فكرة الثورة نفسها، لسخرية القدر، تتعرّض للتسخيف. وبفتحها فصلاً جديدًا في تاريخ الشرق الأوسط، أطاحت الانتفاضات أربعة من الرؤساء المتحصّنين وراء متاريس الحكم، في تونس ومصر واليمن وليبيا، ودفعت الخامس، بشّار الأسد، نحو حافة الهاوية؛ وزعزعت بنيان مستبدّين وملوك وأسر حاكمة متجذّرين في الحكم، وأجبرتهم على شراء رضا مواطنيهم بالمال نقدًا أو بالتنازلات. فقد منح شيخ الكويت كل مواطن 3,500 دولار أمريكي، إضافة إلى رُزَم من قسائم الغذاء؛ ومضى الملك السعودي أبعد من ذلك، فتعهّد في آذار/مارس 2011 بزيادة 120 مليار دولار، في الإنفاق الاجتماعي لتغطية دعم الإسكان والمنح الدراسيّة ورواتب التقاعد ومخصّصات البطالة؛ ودفع ملكا الأردن والمغرب باتّجاه إحداث إصلاحات سياسيّة، وتعديل الدساتير لإتاحة تَوَلّي ساسة منتخبين رئاسة الحكومة. وفي هذه الأثناء، أصبحت سياسة الساحات التي حفزتها الانتفاضات، ومجتمع مساواة عزّزته، كلمة سرّ عالميّة يُنظَر فيها إلى «لحظة التحرير» كما لو كانت هي «المستقبل في الحاضر». وبعد سنوات من الاحتلال الأجنبي والقمع الداخلي والجمود السياسي، شعر المواطنون العرب بشجاعة وثقة متجدّدتين للنظر في تجربة أمر جديد من أجل مستقبلهم السياسي.

(*) بعض هذا الفصل يستند إلى: Asef Bayat, «Revolution and Despair,» Mada Masr, 25/1/2015.

غير أن هذين الأمل والحماسة الباكرين، سرعان ما انقلبا إلى يأس واستياء حين تكشّفت الثورات عن معايبها المؤلمة، وشنّت الثورة المضادّة حملة تخريبها. وافتقرت ثورات الربيع العربي، الغنية بالحركة والفقيرة بالتغيير، إلى نوع من الأساس الفكري والراديكاليّة الاجتماعيّة ـ السياسيّة التي ميّزت نظيراتها في كوبا وإيران ونيكاراغوا، في القرن العشرين. وفشل كلٌّ من تحشيدها المدهش وتكتيكاتها المبتكرة ومساراتها غير العنيفة، في تونس ومصر واليمن، في إحداث انسلاخ جذري عن النظام القديم، وتغيير ذي شأن في بنية الدول. لقد ظلت مؤسّسات النظام القديم الرئيسة وشبكات سلطة النُّخب تعمل، بينما الثوريّون الذين أزاحهم جانبًا دخلاء أكثر تنظيمًا، استُبعدوا في النهاية أو قمعتهم الثورة المضادّة البازغة. وحدثت الثورات العربيّة في أوقات سياسيّة مختلفة جدًا عن ثورات سبعينيّات القرن الماضي ـ مثل الانتفاضة الماركسيّة في اليمن والثورة الإسلاميّة في إيران والتمرّد السنديني في نيكاراغوا، وكانت هذه كلها تتحرّك بلا استثناء بناء على مشاعر معادية للإمبرياليّة ومناهضة للرأسماليّة ومطالبة بالعدالة الاجتماعيّة. أما الربيع العربي، فنشأ في مناخٍ نيوليبرالي مابعد اشتراكي وما بعد إسلامي، حين كانت أفكار الثورة وعدالة التوزيع والحقوق الاجتماعيّة وسياسات الطبقات، قد رُكنَت بعيدًا، لتحلّ محلّها شعاراتٌ واسعة الانتشار عن المجتمع المدني والمنظمات الأهليّة والديمقراطيّة وسياسات الهويّة.

لكن، حتّى هذه المفاهيم الليبراليّة ـ التي تحظى في الواقع بإغراء ومعنى كبيرين لدى المواطنين الذي يعانون القمع والحكم المستبدّ ـ لم تتمتّع بجاذبيّة فعالة حقًا. ذلك أن مطالبة الطبقات الدنيا بعدالة التوزيع (أشغال وأرض وإسكان واستهلاك جماعي) لم تحصل على دعمٍ ملموس عند الطبقة السياسيّة (أكانت نيوليبراليّة إسلاميّة أم علمانيّة)، كما أن التوق إلى الكرامة والديمقراطيّة والاعتراف، أُحبِط بفعل النزعة الإسلاميّة المتشدّدة وحماة النظام القديم. إلا أن هذه المطالب لم تختفِ؛ بل بقيت قائمة، وتسببت في أن مرحلة الانتقال ما بعد الثوريّة باتت مُثقَلة بالتناقض والاضطراب وخيبة الأمل ومؤامرات الثورة المضادة. وحين أضحت القوى الإقليميّة المتنافسة، وعلى الأخص السعوديّة وإيران وقطر والإمارات، تشعر بالقلق من طيف الديمقراطيّة المحوِّم واحتمال خسرانها النفوذ، بادرت بعمليّات مستترة ومكشوفة على السواء، إلى تقويض الثورات التي كانت، في الأصل، تعاني قيودها الذاتيّة. ومع أن الثورات في تونس ومصر واليمن كانت في الإجمال سلميّة، وأقل قمعًا، وتنطوي على إمكان حقيقي للتعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة، غير أن كونها ثورات ذات طابع إصلاحي، وفشلها في إرساء نظام اجتماعي جديد، جعلاها هشّة جدًا في مواجهة ارتداد الثورة المضادّة. لذا لم يتغيّر الكثير في مؤسّسات النظم السابقة،

وتصرّفت النُّخب القديمة على أساس أن لا شيء يشبه الثورات، اكتسح مجتمعاتها. وفي اليمن شهدت بنية السلطة إعادة تعديل في بعض المناصب، إلى أن انزلقت البلاد إلى حرب أهليّة، ثم إلى حربٍ بالوكالة. وأقامت تونس تعدّديّة اجتماعيّة وسياسيّة، لكنها ظلت على اقتصادها النيوليبرالي وتفاوتها الاجتماعي، وانطوى عدم استقرارها الإقليمي على خطر حقيقي قد يدهم هذه الديمقراطيّة العربيّة الوليدة. واحتفظت النُّخب القديمة في الغالب بوضعها، وسخِرت من الثورة بأنها «انتقامُ ناس الشوارع»، ومن البوعزيزي بأنه ليس بطلاً، بل «حثالة»[1]. وفي مصر، مهّد صعود الفريق السيسي إلى السلطة في تمّوز/يوليو 2013، الطريق إلى إحياء حكم استبدادي وقمع للمعارضة وإهمال لمطالب الطبقات الدنيا.

قد يُتوقَّع من ألم الانتقال ـ الاضطراب وأفول الروح الثوريّة وتحدّي النظام القديم ـ أن يؤدّي إلى انتشار السخرية وحتى الازدراء من تلك الانتفاضات التي كانت مع ذلك هائلة، وكانت منذ بعض الوقت متّجهة إلى تبديل مصير المنطقة إلى الأبد. لقد اتّهم النَقّادُ، مثل الشاعر السوري أدونيس [علي أحمد أسبر]، الثوريّين بالسذاجة، وبقَصر مهمّتهم على إطاحة الحكّام من دون إحداث تغيير حقيقي[2]. وتساءل آخرون، مثل مدوِّن إيرانيّ كان يحسد العرب على ربيعهم، تساءل ساخرًا، لماذا عليه بعدُ أن يتحدّث عن ذلكَ الربيع، فيما «عادت مصر إلى حكم نصف عسكري، وطُهِّر التقدّميّون التونسيّون، واندلع النزاع السنيّ ـ الشيعي في البحرين والسعوديّة، بينما انزلقت سورية إلى الدمار. وليبيا؟ لا أحد يتذكر أين هي ليبيا»[3].

لكن مشاعر الثوريّين كانت مختلفة جدًا ـ أولئك المناصرين للانتفاضات الرائعة، الذين راودتهم آمال عريضة من انتفاضاتهم، لكنهم الآن يواجهون نغمة الثورة المضادة الانتصاريّة المبتذلة، أو يعانون الآن محنة النفي والحنين إلى الوطن إن نجوا من الاعتقال والسجن[4]. وندب ناشط بارز، نحيلٌ ومنسيّ، مآله وهو منفيٌّ يعاني اليأس، من أن «كثيرين منّا أدّوا دورًا في التاريخ، وصاروا الآن مجرّد هوامش»[5]. ونعى آخرون، بخيبة أمل عميقة،

(1) من مكالمتي مع مجموعة من النُّخب القديمة، تونس، تموز/يوليو 2011.

(2) «Special Report: The Arab Spring,» *The Economist* (13 July 2013), p. 13.

(3) Radio Fang, «Parvandeh Bahar Arabi» [The Arab Spring File] 22 Mordad 1392/2013, <http://radiofang.org/?p=914>.

(4) عمرو حمزاوي، «بين جزاء وحنين،» القدس العربي، 2016/3/7، <http://www.alquds.co.uk/?p=495457>.

(5) انظر رواية الناشط المصري البارز أحمد صالح الشخصيّة، «How I Went from Leading the Egyptian Revolution to Making Minimum Wage in San Francisco,» Priceonomics, 4 April 2016, <https://bit.ly/3EMihIy> .

موت ثوراتهم. وقال ناشط مصريّ وهو يستذكر ما جرى بعد مجزرة رابعة العدويّة في حزيران/يونيو 2013: «ظننّا أننا نستطيع تغيير العالم. كم أن الأمور مختلفة الآن! لن أدفن إيماننا، أما تلك المشاعر (تفاؤل الشباب؟ السذاجة؟ المثاليّة؟ الغباء؟)، فكلّها ماتت الآن بلا رجعة»[6].

ليس اليأس مفاجئًا ولا مختصًا بالثوريّين العرب وحدهم. فمعظم الحالات بعد الثورة يتّسم بنشوة الابتهاج، ثم تتبعه خيبة أمل شديدة وهبوط كامل في المعنويّات. لقد وُصف كتاب هيغل الشهير **فنومينولوجيا الروح** *(The Phenomenology of Spirit)* ـ 1807 بأنه نعيٌ فلسفيٌ تاريخيٌ لهزيمة الثورة الفرنسيّة المبكّرة. وحاول كثيرون من الثوريّين الروس أن ينتحروا حين تولّى ستالين السلطة في عام 1922، وسيطر اليأس على الثوريّين الإيرانيّين حين استعرت الحرب مع العراق، واتّخذت الثورة في الدولة الإسلاميّة منحىً قمعيًّا في الثمانينيّات. ولا شك في انه إبخاس للحقيقة الكاملة القول إن الثورات لم تكن يومًا أحداثَ تغيير هادئة ونظيفة؛ فهي مشوبة بتناقضات في ذاتها، تجعل من الصراع والاضطراب سمات ثابتة في تاريخها. وقد تبدو لحظات ما بعد الثورات العربيّة مدمّرة وباعثة على اليأس. لكن ظروف ما بعد الثورة في فرنسا أو إنكلترا أو روسيا أو نيكاراغوا أو إيران، لم تكن مختلفة جدًا، إن لم تكن أسوأ. فبعد عقد من ثورة في عام 1789، غرقت فرنسا في حرب أهليّة دمويّة(*)، أزهقت أرواح مئات الألوف. ومات عشرات الألوف إعدامًا وسجنًا قبل أن يقود نابليون انقلابًا عسكريًّا في عام 1899(**) لمنع احتمال قيام جمهوريّة فرنسيّة. وأعقبت الثورةُ الإنكليزيّةُ سنواتٍ من الحروب الأهليّة والدمار، بين عامي 1642 و1651، خلّفت مئتي ألف قتيل في بلادٍ لم يكن تعداد سكّانها يزيد على خمسة ملايين نسمة. وبُعيد الثورة في روسيا في عام 1917، نشب نزاع في عام 1918 بين الجيش الأحمر والمعادين للثورة «البيض»، تدعمهم بريطانيا والولايات المتّحدة وفرنسا واليابان، وآخرون، حاملاً الموت إلى ملايين البشر. وشهد العقد الأول من الثورة الإيرانيّة فوضى عارمة وعقوبات اقتصاديّة، وحربًا طاحنة شنّها الجار العراقي، أودت بحياة خمسمئة ألف شخص، ودمّرت المدن وهجّرت السكّان وأعطبت الاقتصاد. وعانت نيكاراغوا حربًا موهِنة شنّها الكونترا

(6) عمر روبرت هاملتون، «كل شيء كان ممكنًا،» مدى مصر، 2013/8/17. في رأي شادي حامد، «انقلاب 3 تموز/يوليو [في مصر] أكّد نهاية الربيع العربي». انظر: Shadi Hamid, Middle East observer, quoted in AFP, «Arab Spring Legacy in Tatters, Hopes Pinned on Tunisia,» Morocco World News, 13 December 2013, <https://bit.ly/32zVhj3>.

(*) لعل المقصود هو ما يسمّيه الفرنسيّون la Terreur، في عامي 1793 و1794 (المترجم).

(**) الصحيح: 1799 (المترجم).

بدعم رئيس الولايات المتّحدة رونالد ريغان، فأحدثت دمارًا هائلاً في الاقتصاد والمجتمع ورفاه المواطنين. وكانت الثوريّة الكبيرة روزا لوكسمبورغ (Rosa Luxemburg)، قبل ذلك بسنوات طويلة قد ذهبت إلى حدّ القول: إن «الثورة هي النمط الوحيد من 'الحرب' الذي لا يمكن الانتصار فيه إلا بسلسلة من الهزائم»[7]. وفي المعتاد، يكون اليأس وزوال الأوهام ردتي الفعل الطبيعيتين حين تُحبَط الآمال ويُشاح عن الالتزام. لكن الإقلاع عن هذا الالتزام ليس الطبيعتين، لأنه ينسى أن اندفاعةً مثل اندفاعة الثورة، قد حدثت ـ وهي أمرٌ قوّض أسس الوضع القائم، ويمكنها الآن أن تشكّل مجتمعًا مختلفًا اختلافًا جذريًّا عن ظروف ما قبل الثورة. وبالطبع، سيبدو في الكثير من الأحيان أن الأمور رجعت إلى الوضع العادي، عندما يأخذ الناس في استعادة حياتهم اليوميّة ـ أي العمل والتسوّق وزيارة الأصدقاء، أو الذهاب في إجازات. والذين يتوقّعون انسلاخًا ومقاومة، سيُحبَطون حيال مثل هذا الركون الموجِع إلى الحياة اليوميّة. لكن على المرء ألا يُفجَع بما يبدو أنه الحياة العاديّة، ذلك أن الأمر قد لا يكون بالضرورة قبولاً أو رضوخًا شعبيًا. بل قد يكون سياقًا تدفع إليه القوّة الداخليّة في الحياة نفسها، يعبَّر عنه بالحاجة إلى الانتظام الذاتي؛ وقد يفيد هذا بكونه أسلوبًا للبقاء في الأزمان الصعبة، على نسق فن الزمن السالف الذي يقضي أن ينشئ المرء عالم واقعه الخاص في ظل حكم استبدادي، كما لو كان الشعب مذعنًا والنظام مسيطرًا. غير أن مصر وتونس وبلدان الثورات الأخرى، شهدت «حدثًا» بالمعنى الذي ذكره ألان باديو، أي وقائع اجتماعيّة غير عاديّة طبعت هذه البلاد باحتمالات لا نهاية معروفة لها. وهنا، في دنيا الاحتمالات، يحطّ الرحال بالمُقلِعين عن الالتزام، وتجد النزعة الثوريّة لها آفاقًا جديدة. إن إدراك هذه الاحتمالات، هو ما أدعوه الأمل. لذا فالأمل ليس هو نفسه التفاؤل الساذج الذي يبقى غير ملتزم، ولا هو، بالطبع، اليأس الأعمى العالق في أَسْرِ مزاجٍ ساخر. بل انه مورد لا غنى عنه يمكن أن يقود المرء نحو تصوُّر مستقبل بديل والعمل من أجله.

لكن، لا بد مع هذا، من أخذ تحذير باديو على محمل الجدّ، وهو أن «الظرف اللانهائيّ»، هذا، أي الوعي الجديد والاحتمالات المفتوحة، إذا أخفق في أن يتحوّل إلى كيان سياسيّ بديل، فقد يتلاشى قبل «نهائيّتـ»ـه، أو قبل مبادرة النظام القديم المتجذّر بقوّة، هو وصانعوه، لأن عودة النظام القديم والمتجذّر أسهل من زرع نظام جديد[8]. والراجح

(7) Rosa Luxemburg, «Order Prevails in Berlin,» Rote Fahne, 14 January 1919, <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1919/01/14.htm>.

(8) ورد في: Clément Petitjean, «A Present Defaults-Unless the Crowd Declares Itself: Alain Badiou on Ukraine, Egypt and Finitude,» Verso, 23 April 2014, <https://bit.ly/3pOcNZm>.

أن سادة النظام القديم، أصحاب الثورة المضادة، يظلّون عند تصميمهم على استرداد آليّة الدولة واحتكار السلطة ولجم المجتمع المدني الأصيل وإحياء الاقتصاد النيوليبرالي. كذلك يرجَّح أن يُقولوا بخطاب الثورة ويستنسبوه إليهم، فيما هم يقاتلون من أجل استرداد النظام القديم. وبذلك قد يلجأون إلى استراتيجيّة من أجل البقاء، تقرن التعصّب الوطني بالعولمة النيوليبراليّة، من جهة، وبتديُّنٍ محافظ وسياسة أخلاقيّات، من جهة أخرى. لكن الثورات كثيراً ما تقاوم نهايتها بعناد، لأنها تميل إلى إطلاق توقّعات ونظرات جديدة، وتوليد ديناميّات غير متوقّعة. منذ نحو خمسة وثلاثين عامًا، بعد الثورة الإيرانيّة، لا تزال تحوّلاتها الاجتماعيّة ـ لدى الشبّان والنساء والجمهور المتمرّد الجديد ـ تواصل التعميق، على الرغم من الدولة الإسلاميّة المتشدّدة، أو ربما بسببها. وثمة إشارات منذ الآن، على أن الفريق السيسي الذي لا يُقهَر، واجه، بعد ثلاث سنوات فقط من حكمه في مصر، تحديات خطرة. لقد كانت تكلفة القمع غير الاعتيادي باهظة، وحركت شغبًا جماهيريًّا (كما حصل في الدرب الأحمر ضد فظاظة الشرطة)، وأعمالاً فرديّة بطوليّة، وتضاربًا في آراء النُّخبة. لقد انتُقد الفريق السيسي في إعلام الدولة بسبب إخفاقاته؛ وعاود الطلاب والعمال عملهم الناشط؛ وأخذ المساجين السياسيّون والمنفيّون، يعيدون تفحّص الرؤى الثوريّة بمنهج أكثر انتظامًا؛ وأدى إخفاق الدولة في توفير الحاجات الأساسيّة، إلى سخط جماهيري من جديد[9]. في أيّار/مايو 2015، شرح ذلك سائق سيّارة أجرة ناقم، وأبٌ لأربعة أولاد، ويسكن في عشوائيّة، ويكاد «لا [يـ]ـكسب ما يكفي لعيشـ[ـه]»، وحين سألته عن «أخبار الثورة»، قال: «لم يعد هناك من ثورة». وأضاف، لكن «ثورةً ثانيةً ستأتي قريبًا؛ هذه المرة ستكون ثورة الجياع». قد تكون الثورات العربيّة أنهت نمط الرئاسة مدى الحياة المشؤوم، والوعي الجديد الذي أطلقته، والتغيير الاجتماعي الخفي الذي أحدثته، قد يشوّش على بوصلة النُّظُم الاستبداديّة[10].

على هذه النُّظُم الجديدة أن تحكم مواطنين تطوّروا تطوّرًا ذا مغزى، في حين أن العوامل الرئيسة، الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة ـ الحكم الاستبدادي والاقتصاد

---

(9) جزء من هذا التطوّرات، موثّق في: عبد الرحمن منصور ومحمّد أبو الغيط، «أمل بلا وهم: عشرة أدلة على التغيير في مصر،» جدليّة، 12 أيار/مايو 2016.

(10) في عرض للسنوات الخمس بعد الانتفاضات العربيّة، اعترف نحو ثلاثين من الباحثين في علم السياسة أن على الرغم من الإعلان الشائع بـ«فشل» الثورات العربيّة، فإنها حقّقت بعض التغيير المهم في النظام الدولي الإقليمي، والنظم السياسيّة، والأفكار والهويّات، انظر: «Reflections on the Arab Uprisings: Five Years On,» Project on Middle East Political Science, 20 January 2016, <https://bit.ly/3qIZUix>.

النيوليبرالي والإقصاء والبطالة وانتهاك الكرامة والسُّخط في المدن ـ أي العوامل التي كانت سبب الانتفاضات، لم تمسَسها في مجملها أي معالَجَة. فقطاعات واسعة من فقراء المدن والأرياف وعمّال الصناعة وأبناء الطبقة الوسطى المُفقَرين والشبان المهمَّشين والعاطلين من العمل، والنساء والمواطنين ذوي الهويّات غير المألوفة، شعرت، ولو في بُرهة قصيرة، بلحظات نادرة من الإحساس أنهم أحرار، يجولون في أحياز غير مقيّدة لتحقيق ذواتهم، وللحكم الذاتي المحليّ والاحتفال الجماعي. ومن جرّاء ذلك أحسّ بعض أصحاب المراتب الأشد مراسًا أنه يواجه تحديًا. كذلك هدّد الوجود النسائي غير المعهود الحساسيّات الأبويّة، وأدى التحرّش العلني بهنّ في مصر إلى نشوء إحدى أكثر الحركات أصالةً في تاريخ الأمّة الحديث. واتّهم الثوارُ الشبان أقرانَهم المسنّين باللامبالاة والتواطؤ، وفي الوقت نفسه حظوا باحترام الجيل الأكبر سنًّا واعترافه، بفضل نشاطهم المثير للإعجاب وتضحيتهم. وطالب العمّال بالمحاسبة من مديريهم، والمزارعون من رؤسائهم، والطلاب من معلّميهم، والمواطنون من السلطات المعنويّة والسياسيّة. كذلك اكتسبت فكرة الاستقلال النقابي وممارسته اندفاعة جديدة في كل من مصر وتونس. وفي زمن ما، أعيد إحياء التضامن الفئويّ ببراعة في وسط المذابح الطائفيّة المنظّمة جيدًا. وشهد جميع مواطني الطبقات الدنيا هؤلاء لحظات ثوريّة «ما كان [فيها] صحيحًا بدا خاطئًا، وما كان خاطئًا بدا صحيحًا».

لقد أصبحت ذكريات هذه الأحداث الاستثنائيّة والموارد المعنويّة التي ولّدَتها، جزءًا من الوعي الجماهيري. ويمكن أن تُحوَّل إلى أساس معياري لتصوُّر «المجتمع الجيّد» وبنائه في نظام اجتماعيّ جامع، يهتمّ بالتضامن وروح المساواة والعدالة الاجتماعيّة ـ نظام يلفظ العقيدة النيوليبراليّة، ولا يتبنّاها. وحتى لو كان إصلاح الدول الاستبداديّة يحتاج إلى فصول مختلفة من النضالات المُجهدة، فإن تغيير حساسيّات المجتمع يظلّ شرطًا مسبقًا للتحويل الديمقراطي البعيد الأثر. بهذا المعنى، الثورة بصفتها تلك، هي أكثر من تبديل للنظام، والإصلاح الذي لا غنى عنه للدولة. فإصلاح الدولة ـ مهما كان قيّمًا وحاسمًا في ذاته ـ فإنه مفهومٌ على أنه يرعى ويسهّل قيام نظام اجتماعي جديد جامع، ونظام مساواة. ووفقًا لغرامشي، ربما يمكن العمل لتحقيق مثل هذا المشروع حتى في ظل دول استبداديّة، واقتصاد نيوليبرالي. وقد طُرَحتُ فكرة أن هذا يمكن أن يبدأ بتأسيس «مواطَنَة ناشطة» تمتلك «فن الحضور» ـ مواطَنَة لديها الشجاعة وروح الابتكار لتأكيد إرادتها الجماعيّة على الرغم

من المصاعب كلها، وذلك بتخطّي العقبات، واستخدام ما يمكن استخدامه، واكتشاف فضاءات جديدة يمكن فيها أن تُسمِعَ صوتها، وأن تُظهِر صورتَها، وأن يُحَسَّ بها، وأن تُحقّقَ ذاتَها[11].

الحقيقة، أن ثمة حدودًا لقدرة الدول، حتى تلك الاستبداديّة، في السيطرة على المجتمعات من دون أن تتحوّل إلى الاستبداد، مثل دولة ألمانيا الشرقيّة الشيوعيّة، حيث كانت الشرطة السريّة (ستاسي) تحتفظ بملفات ثلث مجموع السكّان. وللمفارقة، ثمة مجالات ملائمةً لاتّباع هذه الاستراتيجيّة، في حالات مثل مصر أو تونس، أكثر من دول ديمقراطيّة ليبراليّة «متشدّدة» مثل الولايات المتّحدة، حيث تبدو أجهزة الرقابة، القانونيّة أو التقنيّة أعمّ انتشارًا كثيرًا، وأوسع تفصيلاً من دول الشرق الأوسط القمعيّة، لكن «المرنة». في مجتمعات الشرق الأوسط، تتاح فضاءات اجتماعيّة أهليّة واسعة، هي «المناطق الحرّة» التي يمكن فيها للقواعد والسرديّات البديلة المناهضة للدولة أن تنشأ. إن الحياة غير الرسميّة، أي العلاقات والمؤسّسات التي تقع على هامش رقابة الدولة، تفسح مساحة شاسعة من الوجود الاجتماعي، حيث يولَد بعض أكثر الأعمال الإبداعيّة (بما فيها الإجراميّة)، كما يتبيّن في دوائر الشِّلل والأقارب والأصدقاء، أو بين أولئك الذين يعملون على الصعيد المحليّ، في مجتمعات وأماكن عمل غير رسميّة. ويمكن لدنيا الأعمال الفنيّة والدوائر الفكريّة ونشر الكتب والإنتاج الثقافي والإعلام الاجتماعي الجديد والصحافة الحرّة والمهن القانونيّة والمعماريّة والعمل الاجتماعي، أن تُنتج أيضاً خطابًا بديلاً، وطرائق للحياة ولفعل الأشياء، غير موالية. ويمكن حتى المؤسّسات التي تديرها الدولة، مثل المدارس والمعاهد والبلديّات وجمعيّات الأحياء ومجالس المدن ونوادي الطلاب ونقابات العمّال والنقابات المهنيّة، في الكثير من الأحيان، أن تتحوّل بفضل مستخدمين يتمتعون بروح النقد والابتكار، إلى فضاءات تُعارَض فيها بعض القيم الاجتماعيّة والسياسيّة الجوهريّة. ففي مثل هذه المؤسّسات وجد مناصرو الزعيم الروحي التركي فتح الله غولين أرضًا خصبة لتأكيد وجودهم، وتحدّي حكومة رجب طيّب أردوغان في أوائل العقد الثاني من هذا القرن. ففي النهاية، كيف يمكننا أن نفسّر، كما أسلفنا، بروز الثورات العربيّة المفاجئ والمدهش حين كان قلّة فقط تشكو من أن النظم العربيّة لا تُغلَب، وأنها متينة الوضع، من دون أن يُفهَم كيف أمكن للمواطنين الحيويّين أن يستخدموا ويشغّلوا ويُنشئوا حقائقهم الخاصّة في إطار

(11) لمزيد من التفاصيل، انظر: Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), chap. 1.

«مجتمعاتهم غير المدنيّة»، تلك الفضاءات الاجتماعيّة من الشُّلل والتجمّعات التي تقع في موقع متوسّط، بين الجمهور الهابرماسي(*) والدوائر الحميمة الصغرى، فيما كان النظام الاجتماعيّ والسياسي يبدو وكأنّ الأمور تسير كالمعتاد؟ إن هذا النوع من المواطَنَة الناشطة يتّجه نحو تدمير قدرة الدولة الاستبداديّة على الحكم، لأن الدولة في المعتاد لا تَحكم من فوق المجتمع، أو من خارجه، بل من داخله، بحبك نسيج منطقها ـ من خلال القواعد والعلاقات والمؤسّسات ـ في سياق النسيج الاجتماعي. وتحدّي هذه القواعد والعلاقات والمؤسّسات، بطبيعته، يُضعِف شرعيّة الدولة ويزعزع قدرتها على الحكم. والحقيقة أن المواطَنَة الناشطة تستطيع أكثر من ذلك حتى، أن تُكرِه الدولة، بل أن تدفعها إلى التأقلُم لتتصرّف وفقًا للقِيَم التي يغرسها مواطنو الطبقة الدنيا في المجتمع. وليس مفاجئًا أن قانون الحظر [حظر الخمور] في الولايات المتّحدة قد بدا سخيفًا، حين كان كثيرون من المواطنين، في أوائل ثلاثينيّات القرن العشرين، يشربون الخمرة خلافًا للقانون؛ كان على القانون أن يتغيّر. ولا بد من أن تكون سخافة منع النساء من قيادة السيّارات واضحة، حتى عند الحكّام السعوديّين الذين لا يحتملون رؤية امرأة قادرةً على أن تفعل ما يفعله الرجل. فالدولة المستبدّة لا تستطيع أن تحكم طويلاً مع وجود مستوى من المواطَنَة العاديّة تتقدّم على رجال الدولة بالفكر والعمل. هل يعني هذا الأسلوب من التفكير أننا في سبيلنا للعودة إلى الأساليب القديمة؟ بمعنى ما، نحن فعلاً نعود، إذا كنّا نفترض أن النظام القديم يعمل جاهدًا للعودة إلى العمل. لكن ثمة شيئًا مختلفًا في الأساس: فهذه أساليب قديمة في أزمنة حديثة ـ حين يواجِهُ القديمُ مواضيعَ سياسيّة حديثة وذاتيّات جديدة؛ وحين تَركَن ذكرى التضحيات وطعم الانتصار وخيانة الآمال، إلى الهدوء، بانتظار هبوب عواصف الاحتجاج في انتفاضات اجتماعيّة دوريّة. وتلك لحظات سياسيّة مجهولة، ومشحونة باحتمالات غير محدّدة، يتطلّب فيها الالتزامُ الاجتماعيُّ الجادّ انصهارًا خلاّقًا للأساليب القديمة والجديدة في الفعل السياسيّ.

لكن، هل تستحقّ الثورات هذا القدر من الحب والجهد والأسى والتضحية، عندما لا يكون ثمة يقين بأنها ستأتي بنظام اجتماعيّ عادل وحرّ؟[12] وهل من المنطقي أن ينخرط المرء في صنع الثورات التي قد ينتهي بها الأمر إلى اليأس؟ تلك أسئلة منطقيّة، لكن كم

(*) نسبة إلى نظريّة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (المترجم).

(12) كثُر هذا التساؤل بعد الانتفاضات العربيّة؛ انظر للمثال، نقاشًا في الذكرى السنويّة السادسة للثورة التونسيّة، باللغة العربيّة، «هل كانت الثورة التونسيّة نعمة أم نقمة؟،» الجزيرة، 17 كانون الثاني/يناير 2017، <https://www.youtube.com/watch?v=6mbZSKnFem0>.

هي أسئلة معقولة؟ يذكّرنا القائد الثوري ليون تروتسكي في الواقع بأن «الناس ما عادوا يتلهّفون للقيام بثورة، كما يتلهّفون للحرب. فبينما يؤدي الإكراه في الحرب دورًا حاسمًا، فليس ثمة إكراه في الثورة، سوى إكراه الظروف. فالثورة لا تحدث إلا حين لا يكون ثمة مَخرَج غيرها»[13]. بعبارة أخرى، إننا نادرًا ما نُقدم على القيام بثورة قاصدين متعمّدين؛ بل إن الظروف تهيّئنا وتدفعنا إلى القيام بها[14]. فإذا كانت هذه الجدليّة الفريدة والمؤلمة بدهيّة، فإنه منطقيٌ عندئذ احتضان الثورات وتعميقها، حين تحدث فعلاً. ذلك أن في هذه الأحداث التاريخيّة أكثر كثيرًا من مجرّد الألم والثمن، والثورات تعني أكثر من مجرّد تبديل النظام، أو التعديل المؤسّسي، مع ان هذين يبقيان جزءًا لا غنى عنه من الثورة. إنني أفكّر بفهم أكثر تعقيدًا للثورة، في السياق الذي سمّاه ريموند وليامز «الثورة الطويلة» ـ أي العمليّة «الصعبة» بمعنى أنها مركَّبة وذات وجوه متعدّدة؛ فعوامل التغيير «الكاملة» لا تقتصر فقط على العامل السياسي والعامل الاقتصادي، بل كذلك عوامل التغيّر الاجتماعي والثقافي و«الإنساني»، التي تنطوي على أعمق ما في بُنَى العلاقات والمشاعر[15]. وفي النتيجة، بدلاً من أن ننظر في النتائج السريعة، أو نقلق في شأن مجموعة المطالب، علينا أن ننظر إلى الانتفاضات العربيّة على أنها ثورات طويلة قد تُثمر في عشر سنين أو عشرين سنة، بتأسيس أساليب جديدة لفعل الأشياء، وطريقة مختلفة في التفكير بالسلطة وحقوق المواطن. ليست هذه نظرة غير معقولة. ففي الأمر ما هو أهمّ من مجرّد الفهم الدلالي عن طريقة تعريف الثورة، ذلك أن في صلب الموضوع، المشكلات العويصة المتعلّقة بهياكل السلطة والمصالح الحصينة. وكيفما خلُص المرء إلى تعريف العمليّة ـ على أنها ثورة طويلة، أو ثورة تبدأ بتحويل سريع وجذريّ للدولة ـ فإن المسألة الأساسيّة هي كيف يُضمَن الانتقال الجوهري

---

(13) Leon Trotsky, *History of the Russian Revolution* (New York: Simon and Schuster, 1932), vol. 3, p. 125.

انظر أيضًا: Jeff Goodwin, *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001).

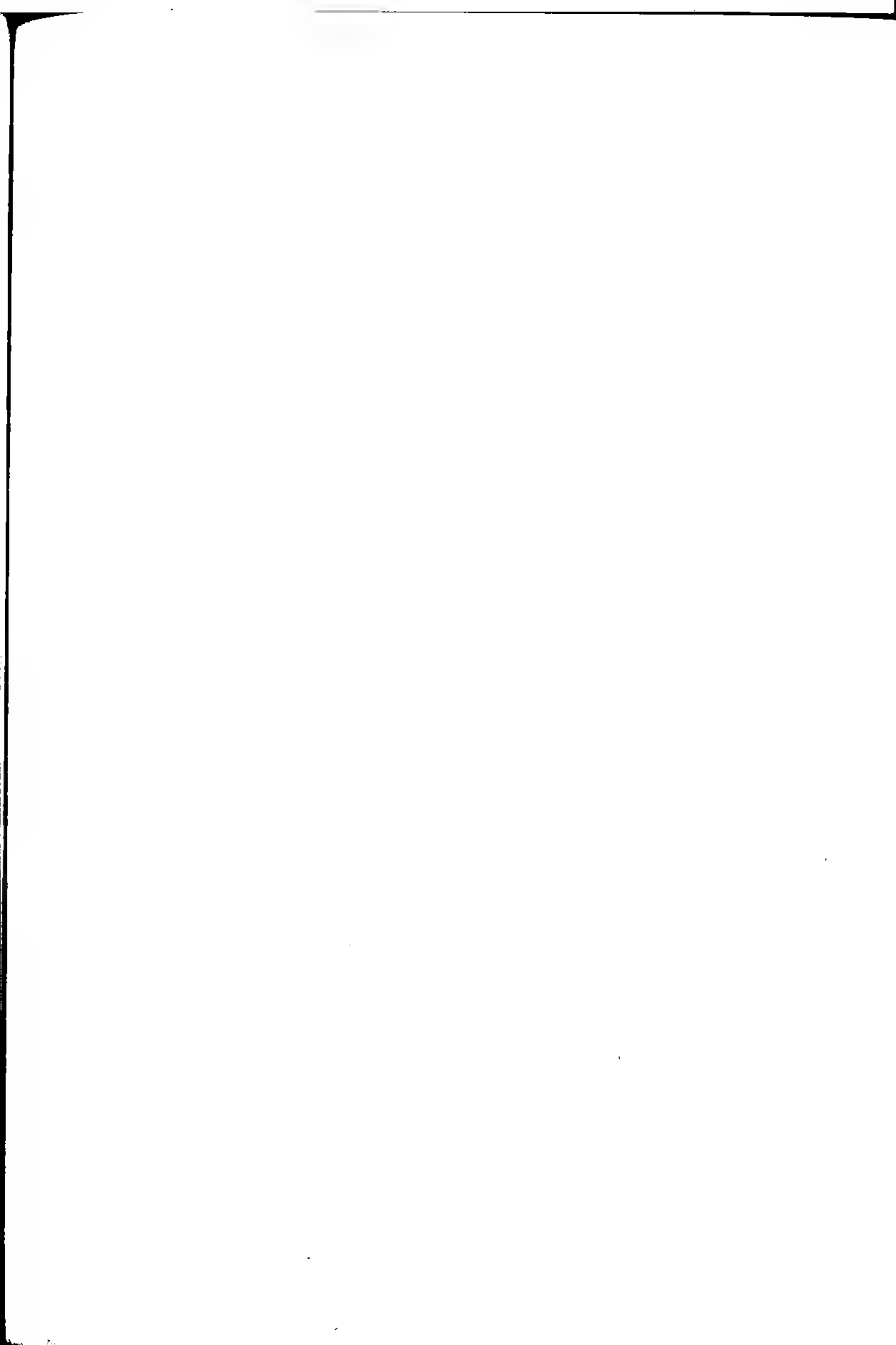
(14) تَخرج سكوكبول في دراستها التي لقيت ترحيبًا شديدًا «الثورات الكبرى»، بنتيجة مفادها أن الثورات لا تُصنَع، بل «تَحدُث». انظر: Theda Skocpol, *States and Social Revolutions* (New York: Cambridge University Press, 1979).

لكن كما يرى مايكل بوراووي، فإن الخلاصة التي انتهت إليها سكوكبول، تنجم من أسلوب تحقيقها في أن «الانهيار شرط ضروري وكافٍ» لحدوث الثورات. انظر: Michael Burawoy, «Two Methods in Search of Science: Skocpol versus Trotsky,» *Theory and Society*, vol. 18 (1989), p. 771.

(15) Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: BroadviewPress, 2001), and Anthony Barnett, «We Live in Revolutionary Times, but What Does This Mean?,» Open Democracy, 16 December 2011, <https://bit.ly/3pL1SzG>.

من حكم الأقليّة والنظام الاستبدادي القديم، من أجل المباشرة في تغيير ديمقراطي حقيقي في اتجاه المساواة، مع تجنُّب الإكراه العنيف والقمع؛ وكيف يُضمَن أن النبضات الجذريَّة في المجتمع، ومُثُل الانتماء والإنصاف والعدل تبقى في صميم التفكير الجديد. إن هذه مسائل أساسيّة ومثيرة، لا تزال تنتظر تحديد أجوبة معقولة. لكن ثمة أمرًا مؤكَّدًا: إن المسيرة من «القديم» الاستبدادي، إلى «الجديد» المحَرِّر لن تجري من دون صراع مرير والتزام شعبيّ مثابر، في المجالين العام والخاص، في التفكير وفي الممارسة، فرديًّا وجماعيًّا. فالثورة تستلزم إعادة تفكير جوهريّة في السلطة، وإعادة تصوُّر جذريّة لنظامنا الاجتماعي، والسعي إلى مجتمع تقوده مُثُل المشاركة والرعاية وروح المساواة والديمقراطيّة الجامعة[16] وفي الحقيقة، يمكن أن يكون على الثورة الطويلة أن تبدأ حين تنتهي الثورات القصيرة.

(16) المفارقة هي أن تستثمر مراكز بحوث مفكّري الأيديولوجيا النيوليبراليّة وجماعات الأبحاث والتطوير، المليارات في مشاريع «طوباويّة»، فيما يُسخّف كل تفكير راديكالي في نظام اجتماعي إنساني، قائم على حقوق الإنسان، ويسعى إلى بيئة خضراء، وإلى المساواة، على أنه «طوباوي». فـ«سلاطين وادي السيليكون»، مثل غوغل، يستثمرون مليارات على علم الروبوت، وتطوير سيارة بلا سائق، ومقاومة الشيخوخة؛ وتُطوِّر الفيسبوك أدوات الحقيقة الافتراضيّة (Virtual Reality)؛ فيما يسعى الرأسماليّون أصحاب المبادرات، مثل بيتر ثيل (Peter Thiel) في بيبال (PayPal) إلى إطالة عمر الإنسان إلى 100 أو 120 عامًا، ويفكّرون في «إلغاء الموت». ويخطّط ثيل لبناء دول- مدن عائمة في المياه الدوليّة، بعيدًا عن باع القوانين الحكوميّة- في حياة اجتماعيّة طوباويّة «غير مقيّدة». انظر:
«Robber Barons and Silicon Sultans,» *The Economist* (3 January 2005), p. 55.



المراجع

1 ـ العربية

كتب

تمام، حسام. **تحوّلات الإخوان المسلمين: تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم**. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010.

ربيع، عمرو هاشم. **ثورة 25 يناير: قراءة أوليّة ورؤية مستقبليّة**. القاهرة: مركز الأهرام، 2011.

شريعتي، علي. **التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي**. ترجمة حيدر مجيد. بيروت: دار الأمير، 2007.

شقرون، نزار. **رواية الثورة التونسيّة**. تونس: مؤسسة الدوسري، 2011.

العدالة الاجتماعيّة بين الحراك الشعبي والمسارات السياسيّة في البلدان العربيّة. القاهرة: دار روافد، 2016.

فانون، فرانز. **معذبو الأرض**. ترجمة سامي الدروبي. عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2014.

القرضاوي، يوسف. **خطابنا الإسلامي في عصر العولمة**. القاهرة: الشروق، 2004.

قطب، سيد. **العدالة الاجتماعيّة في الإسلام**. القاهرة: دار الشروق، 1995.

________. **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق، 1979.

________. **معركة الإسلام والرأسماليّة**. ط 14. القاهرة، دار الشروق، 2006.

كساب، إليزابيث سوزان. **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.

مبروك، محمّد إبراهيم [وآخرون] (محررون). **الإسلام والعولمة**. القاهرة: دار القوميّة العربيّة، 1999.

مجموعة من الباحثين. **كتاب الثورة، 2: الإشارات التونسية**. إصدار خاص عن الثورة التونسيّة، تحرير هشام قسطة [وآخرون]. القاهرة: [د. ن.]، 2012.

اليزدي، محمد تقي مصباح. **الغزو الثقافي**. ترجمة وليد محسن. مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 2005.

دوريات

إبراهيم، سعد الدين. «ثورة أم انقلاب؟ طشت أم قناة؟.» **المصري اليوم** 2015/8/21.

«استقصاء جديد يلقي الضوء على الرأي العام بعد الانتفاضة.» **المصري اليوم**: 2011/6/5.

الأهرام: 2013/1/9؛ 2013/3/8؛ 2013/10/5.

البديل: 22 ـ 23 أيار/مايو 2013.

البلد: 2013/5/29.

الجابري، عبد الكريم. «ملحق: إطلاق النار والغاز المسيّل للدموع مستمرّان في بولاق.» **المصري اليوم**: 2012/7/2.

________. «موجة اعتقالات وتهديد بكارثة إخلاء رملة بولاق.» **المصري اليوم**: 2012/8/7.

حلاوه، عمر. «بحثًا عن الماء: سكان الجيزة يحتجّون بسبب الإمداد غير المنتظم.» **المصري اليوم**: 2012/7/23.

________. «خارج في الظلام.» **المصري اليوم**: 2012/8/5.

حمزاوي، عمرو. «بين جزاء وحنين.» **القدس العربي**: 2016/3/7.

الحميد، طارق. «هذا رأيي.» **الشرق الأوسط**: 2013/6/27.

ديل، توم. «حي صفيح في وسط القاهرة تحت التهديد.» **المصري اليوم**: 2012/7/5.

شربل، جانو. «باعة الشوارع يشكّلون نقابة لمقاومة إجراءات قمع الدولة.» **المصري اليوم**: 2012/12/9.

الشروق: 2013/2/15؛ 2013/5/23؛ 2013/5/29، و2013/6/11.

الشوبكي، عمرو. «وهم الثورة الشعبيّة.» **المصري اليوم**: 2007/5/10.

شوقي، وليد. «كيف تحوّل الهامش إلى متن: عن الاحتجاج والسياسة وحركة 6 أبريل.» **مدى مصر**: 2016/10/29.

عفّان، محمّد. «في الذكرى الخامسة للثورات العربيّة: ما الذي فاتنا إدراكه في الوقت المناسب.» **إضاءات**: 23 كانون الثاني/يناير 2015.

علي، إسراء محمّد. «إحياء بالاسم فقط.» **المصري اليوم**: 2013/4/1.

فايني، ستيف. «الزبالين همّشهم مرسي، حملة «وطن نظيف».» **المصري اليوم**: 2012/8/14.

«القطبيّون يسيطرون على الإخوان.» **الشروق**: 2009/12/22.

كار، سارة. «إجلاء سكان المنازل غير القانونيّة رغم وعود الإسكان.» **المصري اليوم**: 2011/7/31.

مسلم، علياء. «عن حب الحياة وحبس مسلم.» **مدى مصر**: 2014/1/4.

المصري اليوم: 2012/1/17؛ 2013/12/5؛ 2013/3/14؛ 2013/5/19، و2013/6/20.

هاملتون، عمر رويرت. «كل شيء كان ممكنًا.» **مدى مصر**: 2013/8/17.

اليوم السابع: 2013/2/9؛ 2013/3/1؛ 2013/3/17؛ 2013/5/20، و2013/5/22.

مقالات على الإنترنت

الشريف، محمد. «عاكف: الولايات المتّحدة لا تريد الخير للعالم الإسلامي.» الموقع الرسمي للإخوان المسلمين، 12 شباط/فبراير 2006، <https://www.ıkhwanonline.com/article/17930>.

«صور مبارك تجتاح الشوارع تعبيراً عن تدهور الوضع الاقتصاد.» **العربيّة.نت**، 24 نيسان/ابريل 2013، <https://bit.ly/3HuDUPq>.

«هل كانت الثورة التونسيّة نعمة أم نقمة؟.» **الجزيرة**، 17 كانون الثاني/يناير 2017، <https://www.youtube.com/watch?v=6mbZSKnFem0>.

2 ـ الأجنبية

Books

Aarts, Paul [et al.]. *From Resilience to Revolt: Making Sense of the Arab Spring.* Amsterdam: University of Amsterdam, Department of Political Science, 2012 .

Abdelrahman, Maha. *Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt.* Cairo: American University in Cairo Press, 2004.

Abrahamian, Ervand. *Iran between Two Revolutions.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

__________. *Radical Islam: The Mujahedin of Iran.* London: I. B. Tauris,1989 .

Achcar, Gilber. *The People Want: A Radical Explanation of the Arab Uprising.* Berkeley, CA: University of California Press, 2013.

Akcali, Emel (ed.). *Neoliberal Governmentality and the Future of the State in the Middle East and North Africa.* London: Palgrave,2016 .

Alexander, Jeffery. *Performative Revolution in Egypt: An Essay in Cultural Power.* New York: Bloomsbury Academic, 2011.

Al - i Ahmad, Jalal. *Gharbzadegi.* [n. p.: n. pb.], 1962.

__________. *A Plague from the West.* Berkeley, CA: Mizan Press, 1984.

Amin, Galal. *Whatever Happened to the Egyptian Revolution?.* Cairo: American University in Cairo Press, 2013.

Amirahmadi, Houshang and Manoucher Parvin (eds.). *Post - revolutionary Iran.* Boulder, CO: Westview Press, 1988.

Arendt, Hannah. *The Human Condition.* 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998.

Armaki, Taghi Azad. *Patouq and the Iranian Modernity.* Tehran: Avay - e Nour, 1390/2011.

Ashraf, Ahmad. *Kitab - e Agah: Masa'el - e Arzi va Dehghani.* Tehran: Entesharat - e Agah, 1982.

Atıa, Mona. *Building a House in Heaven: Pious Neoliberalism and Islamic Charity in Egypt.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2013.

Bakhash, Shaul. *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution.* New York: Basic Books, 1990.

Balkan, Neşecan, Erol Balkan, and Ahmet Öncü (eds.). *The Neoliberal Landscape and the Rise of the Islamist Capital in Turkey.* New York: Berghahn, 2015.

Bayat, Asef. *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East.* 2nd ed. Stanford, CA: Stanford University Press,2013 .

_________. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post - Islamist Turn.* Stanford, CA: Stanford University Press,2007 .

_________. *Post - Islamism: Changing Faces of Political Islam.* New York: Oxford University Press, 2013.

_________. *Street Politics: Poor People's Movements in Iran.* New York: Columbia University Press,1997 .

_________. *Work, Politics, and Power: An International Perspective on Workers' Control and Self - Management.* New York: Monthly Review Press, 1991.

_________. *Workers and Revolution in Iran.* London: Zed Books, 1978.

Beall, Jo. *Cities, Terrorism and Urban Wars in the 21st Century.* London: London School of Economics, Crisis States Research Centre, 2007. (Working Paper; no. 9)

Behrooz, Mazia. *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran.* London: I. B. Tauris, 2000.

Beinin, Joel. *Workers and Thieves: Labor Movements and Popular Uprisings in Tunisia and Egypt.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2015.

_________ and Frederic Vairel (eds.). *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa.* 2nd ed. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.

Bitar, Sergio and Abraham Lowenthal (eds.). *Democratic Transitions: Conversations with World Leaders.* Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 2015.

Boff, Leonardo and Clodovis Boff. *Salvation and Liberation.* New York: Orbis Books,1988 .

Bonino, Jose Miguez. *Doing Theology in a Revolutionary Situation.* Philadelphia: Fortress, 1976.

Brinton, Crane. *The Anatomy of Revolution.* New York: Vintage, 1965.

Buck - Morss, Susan. *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left.* London: Verso, 2003.

Bugra, Ayse and Osman Savaskan. *New Capitalism in Turkey: The Relationship between Politics, Religion and Business.* Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2014.

Calver, John. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism.* New York: Columbia University Press, 2010.

Carapico, Sheila. *Political Aid and Arab Activism: Democracy Promotion, Justice, and Representation.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2014.

CARE International. *Arab Spring or Arab Autumn: Women's Political Participation in the Uprisings and Beyond.* London: CARE, 2012.

Castells, Manuel. *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age.* Cambridge, MA: Polity Press,2012 .

Chatterjee, Partha. *The Politics of the Governed.* New York: Columbia University Press,2004 .

Cockburn, Patrick. *The Rise of Islamic State: ISIS and the New Sunni Revolution.* London: Verso, 2014.

Cohen, Robin and Shirin M. Rai (eds.). *Global Social Movements.* London: Althone Press, 2000.

Crouch, Colin, Klaus Eder, and Damian Tambini (eds.). *Citizenship, Markets, and the State.* Oxford: Oxford University Press,2001 .

Dabashi, Hamid. *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran.* New York: New York University Press, 1993.

Dardot, Pierre and Christian Laval. *The New Way of the World: On Neoliberal Society.* London: Verso, 2014.

Davis, Mike. *Planet of Slums.* London: Verso, 2006.

Day, Richard F. *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements.* London: Pluto Press, 2005.

De Fronzo, James. *Revolutions and Revolutionary Movements.* 3rd ed. Boulder, CO: Westview Press, 2007.

De Soto, Hernando. *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West but Fails Everywhere Else.* New York: Basic Books,2003 .

__________. *The Other Path: The Economic Answer to Terrorism.* New York: Basic Books,1989 .

De Tocqueville, Alexis. *The French Revolution and the Old Regime.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011.

Devji, Faisal. *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.

Duneier, Mitchell. *Sidewalk.* New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.

Eid, Gamal. *Twists and Turns of the Egyptian Revolution,2011-2014 .* Cairo: Arab Network for Human Rights Information,2016 .

Elyachar, Julia. *The Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo.* Durham, NC: Duke University Press, 2005.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought.* Austin, TX: University of Texas Press, 1982.

Espinosa, Juan G. and Andrew S. Zimbalist. *Economic Democracy: Workers' Participation in Chilean Industry, 1970-1973.* New York: Academic Press, 1978.

Esposito, John L. (ed.). *Voices of Resurgent Islam.* New York: Oxford University Press, 1983.

Euben, Roxanne and Muhammad Qasim Zaman (eds.). *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al - Banna to Bin Laden.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Evans, Peter (ed.). *The Livable Cities? Urban Struggles for Livelihood and Sustainability.* Berkeley, CA: University of California Press, 2002.

Fahmi, Kamal. *Beyond the Victim: The Politics and Ethics of Empowering Cairo's Street Children.* Cairo: American University in Cairo Press, 2007.

Fanon, Frantz. *The Wretched of Earth.* New York: Grove Press, 1961.

Ferguson, James. *Anti - politics Machine.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994.

Ferguson, Niall. *Empire: How Britain Made the Modern World.* London: Allen Lane, 2003.

Filiu, Jean - Pierre. *From Deep State to Islamic State: The Arab Counter - revolution and Its Jihadi Legacy.* London: Hearst,2014 .

Fisher, George S. *The True History of the American Revolution.* Chestnut Hill, MA: Adamant Media, 2003.

Frank, Andre Gunder. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil.* New York: Monthly Review Press,1967 .

________. *The Development of Underdevelopment.* New York: Monthly Review Press, 1966.

Gamal, Wael [et al.]. *Social Justice: Concept and Policies after the Arab Revolutions.* Cairo: Arab Forum for Alternatives; Rosa Luxemburg Foundation, 2014.

Gana, Nouri (ed.). *The Making of the Tunisian Revolution.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

Ghoneim, Wael. *Revolution 2.0: The Power of the People Is Greater Than People in Power.* New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2012.

Ghotbi, Ahmad. *Kargaran - e Kafsh - e Melli: Agar Iran Hamintor Bemanad Soghout Mikonad* [Workers of Melli Shoe Plant: If Iran Remains Like This, It Will Collapse]. Tehran: [n. p.], 1980.

Gille, Zsuzsa. *Paprika, Foie Gras, and Red Mud: The Politics of Materiality in the European Union.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016.

Gitlin, Todd. *Occupy Nation: TheRoots, the Spirit, and the Promise of Occupy Wall Street.* New York: itBooks, 2012.

Goldstone, Jack. *Revolutions: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press, 2014.

Goodey, C., R. Ellis, and J. Burke. *Workers' Control in Portuguese Factories.* Nottingham, UK: Institute for Workers' Control, 1980.

Goodwin, Jeff. *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001.

________ and James Jasper (eds.). *The Social Movements Reader: Cases and Concepts.* Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

Gorz, André. *Farewell to the Working Class.* London: Pluto Press, 1982.

________. *Paths to Paradise: On the Liberation from Work.* London: Pluto Press, 1985.

Graham, Stephen. *Cities under Siege: Military Urbanism.* London: Verso, 2010.

Gunning, Jeroen and Ilan Baron. *Why Occupy a Square? People, Protests and Movements in the Egyptian Revolution.* Oxford: Oxford University Press, 2014.

Gutierrez, Gustávo. *A Theology of Liberation.* New York: Orbis Books, 1988.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.* Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

Hackworth, Jason. *The Neoliberal City: Governance, Ideology and Development in American Urbanism.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006.

Hall, Stuart, Doreen Massey, and Michael Rustin (eds.). *After Neoliberalism? The Kilburn Manifesto.* London: Lawrence and Wishart, 2013.

Halliday, Fred. *Arabia without Sultans.* London: Saqi Books, 2002.

Hanieh, Adam. *Lineages of Revolt: Issues of Contemporary Capitalism in the Middle East.* Chicago, IL: Haymarket Books,2013 .

Hardoon, Deborah. *Wealth: Having It All and Wanting More.* Oxford: Oxfam, 2015.

Hardt, Michael and Antonio Negri. *Empire.* Cambridge, MA: Harvard University Press,2000 .

Harik, Iliya and Dennis Sullivan (eds.). *Privatization and Liberalization in the Middle East.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.

Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

_________. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution.* London: Verso, 2012.

Haynes, Jeff. *Religion in Third World Politics.* Buckingham, UK: Open University Press, 1993.

Herkenrath, Mark (ed.). *Civil Society: Local and Regional Responses to Global Challenges.* Münster, Germany: Verlag, 2007.

Herrera, Linda. *Revolution in the Age of Social Media: The Egyptian Popular Insurrection and the Internet.* London: Verso, 2014.

__________ and Asef Bayat (eds.). *Being Young and Muslim: Cultural Politics in the Global South and North.* New York: Oxford University Press, 2013.

Hibou, Beatrice. *The Force of Obedience: The Political Economy of Repression in Tunisia.* Cambridge, MA: Polity Press, 2011.

Hobsbawm, Eric. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991.* London: Michael Joseph, 1996.

_________. *Forward March of Labor Halted.* London: Verso, 1981.

Holston, James (ed.). *Cities and Citizenship.* Durham, NC: Duke University Press,1996 .

Honwana, Alicinda and Filip de Boeck (eds.). *Makers and Breakers: Children and Youth in Postcolonial Africa.* Oxford: James Currey, 2005.

Huntington, Samuel. *The Third Wave: Democratization in the Late 20th Century.* Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1993.

Idle, Nadia and Alex Nunns (eds.). *Tweets from Tahrir.* New York: OR Books, 2011.

IMF International Financial Statistics Yearbook 1994, 1996. Washington, DC: IMF Publications,1996.

Jallab, Abdullahi. *The First Islamist Republic: Development and Disintegration of Islamism in the Sudan.* Aldershot, UK: Ashgate, 2008.

Karshenas, Massoud and Valentine Moghadam (eds.). *Social Policy in the Middle East: Economic, Political, and Gender Dynamics.* London: Palgrave Macmillan, 2006.

Kassab, Elizabeth. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective.* New York: Columbia University Press, 2010.

Khomeini, Ayatollah Ruhollah. *Hokumat - e Eslami: Eslam Din - e Siyasat Ast* [Islamic government]. [n. p.: n. pb.],1970.

_________. *Islamic Government.* 3rd ed. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2008.

Kiely, Ray and Phil Marfleet (eds.). *Globalization and the Third World.* London: Routledge, 1998.

Kienle, Eberhard. *Changed Regimes, Changed Priorities? Economic and Social Policies after the 2011 Elections in Tunisia and Egypt.* Cairo: Economic Research Forum, 2015. (Working Paper, no. 928)

Kitching, Gavin. *Development and Underdevelopment in Historical Perspective.* Maidenhead, Berkshire, UK: Open University Press, 1982.

Klein, Naomi. *Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism.* New York: Random House, 2007.

Kurzman, Charles. *The Unthinkable Revolution in Iran.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

Le Renard, Amélie. *Society of Young Women: Opportunities of Power, Place, and Reform in Saudi Arabia.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

Lee, Alfred McClung (ed.). *Principles of Sociology.* New York: Barnes and Noble, 1951.

Linz, Juan and Alfred Stepan. *Problems of Democratic Transition and Consolidation.* Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1996.

Lowy, Michael. *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America.* London: Verso, 1996.

Luciani, Giacomo (ed.). *The Arab State.* London: Routledge, 1990. (Routledge Library Editions: Politics of the Middle East)

Lynch, Marc (ed.). *Arab Uprisings Explained: New Contentious Politics in the Middle East.* New York: Columbia University Press, 2014.

El - Mahdi, Rabab and Philip Marfleet (eds.). *Egypt: The Moment of Change.* London: Zed Books, 2009.

Mamdani, Mahmood. *Good Muslims, Bad Muslims.* New York: Pantheon, 2004.

Marshal, Ruth. *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria.* Berkeley, CA: University of California Press, 2009.

Mason, Paul. *Why It's Kicking Off Every Where: The New Global Revolutions.* London: Verso, 2012.

Matin, Kamran. *Recasting Iranian Modernity: International Relations and Social Change.* London: Routledge, 2013.

Mehrez, Samia (ed.). *Translating Egypt's Revolution: The Language of Tahrir.* Cairo: American University in Cairo Press,2012 .

Milani, Mohsen. *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic* (Boulder, CO: Westview Press,1988 .

Mitchell, Timothy. *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil.* London: Verso, 2011.

Moore, Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy.* New York: Beacon Press, 1993.

Morell, Michael. *The Great War of Our Time.* New York: Twelve Books, 2015.

Nepstad, Sharon Erickson. *Nonviolent Revolutions: Civil Resistance in the Late 20th Century.* New York: Oxford University Press, 2011.

Nyerere, Julius. *Freedom and Unity: «Uhumna Umoja».* London: Oxford University Press, 1962.

O'Donnell, Guillermo, Philippe C. Schmitter, and Laurence Whitehead (eds.). *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives.* Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1986.

Parsa, Misagh. *Social Origins of the Iranian Revolution.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989.

Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty - First Century.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

Portes, Alejandro, Manuel Castells, and Lauren Benton (eds.). *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1989.

Posusney, Marsh. *Labor and the State in Egypt: Workers, Unions, and Economic Restructuring.* New York: Columbia University Press, 1997.

Qutb, Sayyid. *Milestones.* New Delhi: Islamic Book Service, 2002.

________. *Social Justice in Islam.* New York: Islamic Publications International,2000 .

Ramadan, Tariq. *Islam and the Arab Awakening.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Raptis, Michael. *Revolution and Counter - revolution in Chile.* London: Allison and Busby,1974 .

Rezaei, Ahmad. *Nehzat - e Husseini.* Tehran: Mujahedin Khalq Organization,1976 .

Richards, Alan and John Waterbury. *A Political Economy of the Middle East.* Boulder, CO: Westview Press, 2007.

Ross, Crane. *The Leaderless Revolution: How Ordinary People Will Take Power and Change Politics in the 21st Century.* New York: Blue Rider Press, 2011.

Rostow, Walt W. *Stages of Economic Growth: A Non - communist Manifesto.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1960.

Roy, Ananya and Nezar Alsayyad (eds.). *Urban Informality: Transnational Perspectives from the Middle East, Latin America, and South Asia.* Lanham, MD: Lexington Books, 2004.

Roy, Olivier. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah.* New York: Columbia University Press, 2002.

Sayyid, Bobby. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism.* London: Zed Books, 2004.

Schirazi, Asghar. *The Problem of Land Reform in the Islamic Republic of Iran: Complications and Consequences of an Islamic Reform Policy.* Berlin: Verlag Das Arabische Buch, 1987.

Sebestyen, Victor. *Revolution 1989: The Fall of the Soviet Empire.* NewYork: Vintage, 2009.

Shaery - Eisenlohr, Roscanack. *Shi'te Lebanon: Transnational Religion and the Making of National Identities.* New York: Columbia University Press, 2008.

Shapiro, Leonard. *The Russian Revolutions of 1917: The Origins of Modern Communism.* New York: Basic Books, 1984.

Shariati, Ali. *Entizar* [Awaiting]. Tehran: [n. p.],1979 .

________. *Marxism and Other Western Fallacies.* Berkeley, CA: Mizan Press,1980.

________. *Shi'e - ye Alavi, Shi'e - ye Safavi.* Tehran: [n. p.], 1979.

________. *What Is to Be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance.* Houston, TX: Institute for Research and Islamic Studies,1986 .

Sharp, Deen and Clair Penetta (eds.). *Beyond the Square: Urbanism and the Arab Uprisings.* New York: Terreform, 2015.

Simmel, Georg (ed.). *On Individuality and Social Forms.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971.

Sims, David. *Understanding Cairo: The Logic of a City out of Control.* Cairo: American University in Cairo Press, 2011.

Sitrin, Marina. *Everyday Revolution: Horizontalism and Autonomy in Argentina.* London: Zed Books,2012 .

Skocpol, Theda. *States and Social Revolutions.* New York: Cambridge University Press, 1979.

Smith, Christian. *The Emergence of Liberation Theology.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

Sorkin, Michael (ed.). *Variations on a Theme Park: A New American City and the End of Public Space.* New York: Hilland Wang, 1992.

Sowers, Jeannie and Chris Toensing (eds.). *The Journey to Tahrir: Revolution, Protest, and Social Change in Egypt.* London: Verso, 2012.

Sowers, Jeannie and Chris Toensing (eds.). *The Journey to Tahrir: Revolution, Protest, and Social Change in Egypt.* London: Verso, 2012.

Spalding, Rose J. *The Political Economy of Revolutionary Nicaragua.* London: Allen and Unwin,1987 .

Steger, Manfred and Ravi K. Roy. *Neoliberalism: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Takriti, Abdel Razzaq. *Monsoon Revolution: Republicans, Sultans, and Empire in Oman,1965-1976.* Oxford: Oxford University Press, 2013.

Tilly, Charles. *From Mobilization to Revolution.* Boston, MA: Addison - Wesley, 1978.

Tönnies, Ferdinand. *Community and Society.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001.

Toth, James, *Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radial Islamic Intellectual.* New York: Oxford University Press, 2013.

Trotsky, Leon. *History of the Russian Revolution.* New York: Simon and Schuster, 1932.

Tugal, Cihan. *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

Turam, Berna. *Gaining Freedoms: Claiming Space in Istanbul and Berlin.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2015.

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structures and Anti - structures.* Chicago, IL: Aldine,1969 .

United Nations Development Program [UNDP]. *Arab Human Development Reports.* New York: United Nations Development Program, 2002 - 2009.

__________. *Arab Human Development Report 2004: Towards Freedom in the Arab World.* New York: United Nations Development Program, 2004.

Vilas, Carlos. *The Sandinista Revolution.* New York: Monthly Review Press, 1986.

Viswanathan, Gauri (ed.). *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward Said.* New York: Vintage, 2001.

Walker, Thomas W. (ed.). *Nicaragua without Illusions: Regime Transition and Structural Adjustment in the 1990s.* Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1997.

Walton, John and David Seddon. *Free Markets and Food Riots.* London: Blackwell, 1994.

Weber, Henry. *Nicaragua: The Sandinista Revolution.* London: Verso, 1981.

White, Gordon, Robin Murray and Christine White (eds.). *Revolutionary Socialist Development in the Third World.* Sussex, UK: Wheatsheaf Books, 1983.

Williams, Raymond. *The Country and the City.* New York: Oxford University Press, 1973.

__________. *The Long Revolution.* London: BroadviewPress, 2001.

Wolf, Eric. *Peasant Wars of the Twentieth Century.* Norman, OK: University of Oklahoma Press,1999.

Wright, Robin. *The Last Great Revolution: Turmoil and Transformation in Iran.* New York: Vintage, 2001.

Yazdi, Mesbah. *Tahajom - e Farhagui* [Cultural invasion]. Tehran: [n. p.], 1997.

Yonder, Ayse. *Informal Settlements in Istanbul, Turkey: From Shacks to High - Rises.* Salzburg: Pratt Institute,2006 .

Yurchak, Alexei. *Everything Was Forever, Until It Was No More.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Al - Zubaidi, Layla and Mathew Cassel (eds.). *Diaries of an Unfinished Revolution.* New York: Penguin Books,2013 .

Periodicals

«A Monster Who Led Shabab Mass Killers Is Unmasked.» *Daily Nation*: 5/4/2015.

«Arab Spring Economies: Unfinished Business.» *The Economist*: 4 February 2012.

«Egyptians' Living Conditions and Their Expectations for the Future: Poll.» *Daily News—Egypt*: 8 September 2013.

«From Hypocrisy to Apostasy.» *Dabiq*: no. 7, November 2015.

«Robber Barons and Silicon Sultans.» *The Economist*: 3 January 2005.

«Special Report: The Arab Spring.» *The Economist*: 13 July 2013.

«The Failed Crusad.» *Dabiq* (The ISIS Magazine): no. 4, October 2014.

«The Protester: From the Arab Spring to Athens, from Occupy Wall Street to Moscow.» *Time*: 26 December 2011.

«The Secret Life of an ISIS Warlord.» *Daily Beast*: 27/10/2014.

«Wir wollen keinen Gottesstaat,» Samir Dilou im Gespräch mit Joachim Scholl. *Deutschland Kultur*: 18/5/2011.

Abdelrahman, Maha. «In Praise of Organization: Egypt between Activism and Revolution,» *Development and Change*: vol. 44, no.3, May 2013.

Abedi, Mehdi. «Ali Shariati: The Architect of the 1970 Islamic Revolution in Iran.» *Iranian Studies*: vol. 19, nos. 34-, Summer-Autumn 1986.

Abrahamian, Ervand. «Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution.» *MERIP Reports*: vol. 102, 1982.

___________. «The Guerrilla Movement in Iran, «.77-1963 *MERIP Reports*: no. 86, March - April1980 .

Abu - Lughod, Lila. «Taking Back the Village: Rural Youth in a Moral Revolution.» *Middle East Report*: vol. 272, Fall 2015.

Adham, Khaled. «Globalization, Neoliberalism, and the New Spaces of Capital in Cairo.» *Traditional Dwellings and Settlements Review:* vol. 17, no. 1, 2005.

Adib, Mounir. «While Atheism in Egypt Rises, Backlash Ensues.» *Egypt Independent*: 30/9/2013.

Akhavi, Sharokh. «Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatollah Khomeini, Ayatollah Taliqani and Ali Shariati.» *Middle Eastern Studies*: vol. 24, no. 4, October 1988.

Alaolmolki, Noza. «The New Iranian Left.» *Middle East Journal:* vol. 41, no.2 , Spring 1987.

Alley, April Longley. «Yemen Changes Everything... and Nothing.» *Journal of Democracy*: vol. 24, no. 4, October 2013.

Anderson, Jon Lee. «The Unraveling: Letter from Libya.» *New Yorker*: 23 February 2015.

Arendt, Hannah. «Reflections: Civil Disobedience.» *New Yorker*: 12 September 1970.

Arsel, Murat. «Between «Marx and Markets»? The State, the «Left Turn» and Nature in Ecuador.» *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* (*Journal of Economic and Social Geography*): vol. 103, no. 2, 2012.

Ash, Timothy Garton. «Revolution, the Springtime of Two Nations.» *New York Review of Books*:15 June 1989.

Ayeb, Habib. «Social and Geopolitical Geography of the Tunisian Revolution.» *Review of African Political Economy:* vol. 38, no.129, September 2011.

Badiou, Alain. «Tunisia, Egypt: When an East Wind Sweeps Away the Arrogance of the West.» Translated by Anindya Bhattacharyya, *Le Monde*:18/2/2011 .

Bartu, Ayfer and B. Kolluoglu. «Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and Public Housing in Istanbul.» *New Perspectives on Turkey*: vol. 39, 2008.

Bayat, Asef. «Activism and Social Development in the Middle East.» *International Journal of Middle East Studies:* vol. 34, no.1, February2002 .

_________. «Arab Spring and Its Surprises.» *Development and Change*: vol. 44, no. 2, April 2013.

_________. «Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity.» *Middle East Report:* no. 202, January - February 1997.

_________. «Egypt and the Post - Islamist Middle East.» *Open Democracy*: February 2011.

_________. «Islamism and Empire: The Incongruous Nature of Islamist Anti - imperialism.» *Socialist Register*: vol. 44, 2008.

_________. «Islamism and the Politics of Fun.» *Public Culture*: vol. 19, no.3 , Spring 2009.

_________. «Karl Marx and Ali Shariati: A Critique of an Islamic Critique of Marxism.» *Alif: Journal of Comparative Poetics:* vol. 9, April 1990.

_________. «Piety, Privilege, and Egyptian Youth.» *ISIM Newsletter*: no. 10, 2002.

_________. «Plebeians of the Arab Spring.» *Current Anthropology*: vol. 56, no. S11, October 2015.

_________. «Politics in the City Inside Out.» *City and Society*: vol. 24, no. 2, 2012.

_________. «Radical Religion and the Habitus of the Dispossessed: Does Islamic Militancy Have an Urban Ecology?.» *International Journal of Urban and Regional Research:* vol. 31, no. 3, September 2007.

_________. «Revolution and Despair.» *Mada Masr*: 25/1/2015.

_________. «Revolution in Bad Times.» *New Left Review*: no. 80, March - April 2013.

_________. «Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 40, no.1, Spring 1988.

_________. «Tehran: Paradox City.» *New Left Review*: no. 66, November 2010.

_________. «Workless Revolutionaries: The Unemployed Movement in Revolutionary Iran,» *International Review of Social History:* vol. 42 no. 2, August 1997.

_________ and Eric Denis. «Who Is Afraid of Ashwaiyyat? Urban Change and Politics in Egypt,» *Environment and Urbanization*: vol. 12, no. 2, October 2000.

_________ and Kees Biekart (eds.). «Cities of Extremes.» special issue, *Development and Change:* vol. 40, no. 5, 2009

Bayat, Mangol. «Iran's Real Revolutionary Leader.» *Christian Science Monitor*: 24/5/1977.

Beaumont, Peter and Patrick Kingsley. «Violent Tide of Salafism Threatens the Arab Spring.» *The Guardian*: 9/2/2013.

El - Behary, Hend. «More Than Half of Egypt's Youth Want to Emigrate for Work.» *Daily News—Egypt*: 22 July 2013.

Beinin, Joel. «Civil Society, NGOs, and Egypt's 2011 Popular Uprisings.» *South Atlantic Quarterly*: vol. 113, no. 2, Spring 2014.

Bhatt, Chetan. «The Fetish of the Margins: Religious Absolutism, Anti - racism and Postcolonial Silence.» *New Formations*: vol. 59, Autumn 2006.

Biekart, Kees and Alan Fowler. «Activism 2010+.» *Development and Change*: vol. 44, no. 3, 2013.

Boduszyński, Mieczysław P., and Duncan Pickard. «Tracking the «Arab Spring»: Libya Starts from Scratch.» *Journal of Democracy*: vol. 24, no. 4, October 2013.

Burawoy, Michael. «Two Methods in Search of Science: Skocpol versus Trotsky.» *Theory and Society*: vol. 18, 1989.

Castañeda, Jorge G. «Latin America's Left Turn.» *Foreign Affairs*: vol. 85, no. 3, May - June 2006.

Cavatorta, Francesco and Fabio Merone. «Moderation through Exclusion? The Journey of Tunisian Ennahda from Fundamentalist to Conservative Party.» *Democratization*: vol. 20, no. 5, 2013.

Chalcraft, John. «Horizontalism in the Egyptian Revolutionary Process.» *Middle East Report:* vol. 262, 2012.

__________. «Migration and Popular Protests in the Arabian Peninsula and the Gulf in the 1950s and 1960s.» *International Labor and Working - Class History*, special issue: «Labor Migration to the Middle East»: vol. 79, no. 1, Spring 2011.

Coleman, Isobel and Terra Lawson - Remer. «A User's Guide to Democratic Transitions.» *Foreign Policy*: 18 June 2013.

Colla, Elliot. «Solidarity in the Time of Anti - normalization.» *Middle East Report:* no. 224, Fall 2002.

Crouch, Dave. «The Bolsheviks and Islam.» *International Socialism:* vol. 2, no. 110, Spring 2006.

Davis, Mike. «Planet of Slums: Urban Involution and Informal Proletariat.» *New Left Review*: no. 26, March - April 2004.

De Silva, Luiz Inácio Lula. «The Message of Brazil's Youth.» *New York Times*: 16/7/2013.

De Soto, Hernando. «The Free Market Secret of the Arab Revolutions.» *Financial Times*: 8/11/2011.

Dean, Mitchell. «Rethinking Neoliberalism.» *Journal of Sociology*: vol. 50, no. 2, 2014.

Doods, Aya Batrawy Paisley and Lori Hinnant. «Leaked ISIS Documents Reveal Recruits Have Poor Grasp of Islamic Faith.» *The Independent*: 16/8/2016.

Ehsani, Kaveh. «Iran's Populist Threat to Democracy.» *Middle East Report*: no. 241, Winter 2006.

Erlanger, Steven. «Amid Rise of Multiculturalism, Dutch Confront Their Questions of Identity.» *New York Times*:13/8/2011 .

Escobar, Arturo. «Latin America at a Crossroads.» *Cultural Studies*: vol. 24, no. 1, 2010.

Esposito, John. «Religion and Global Affairs: Political Challenges.» *SAIS Review: A Journal of International Affairs*: vol. 18, no. 2, Summer - Fall 1998.

Fahim, Kareem. «Militants and Politics Bedevil Yemen's New Leaders.» *New York Times*: 12/4/2012.

Faris, David. «Deep State, Deep Crisis: Egypt and American Policy.» *Middle East Policy Council:* vol. 20, no. 4, 2013.

Ferguson, Niall. «The Unconscious Colossus: Limits of (and Alternative to) American Empire.» *Daedalus*: vol. 134, no. 2, Spring 2005.

Ford, Matt. «A Dictator's Guide to Urban Design,» *Atlantic Monthly*: February 2014.

Gall, Carlotta. «Release of Ousted Leaders Raises Questions in Tunisia.» *International New York Times*: 18/7/2014.

Gamal, Wael. «Blackouts in Egypt Are Also Politics.» *Al - Ahram Weekly*: 31 July 2012.

Gana, Alia. «The Rural and Agricultural Roots of the Tunisian Revolution: When Food Security Matters.» *International Journal of Sociology of Agriculture and Food:* vol. 19, no. 2, 2012.

Gandy, Matthew. «Learning from Lagos.» *New Left Review:* no.33 , May - June 2005.

Gause III, Gregory. «Why Middle East Studies Missed the Arab Spring: The Myth of Authoritarian Stability.» *Foreign Affairs*: vol. 90, no. 1, July - August 2011.

Ghannam, Farha. «The Rise and Decline of a Heterotopic Space: Views from Maidan al - Tahrir.» *Jadaliyya*: January2016 .

Ghannouchi, Rached. «From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and the Future of Tunisia.» *Foreign Affairs*: vol. 95, no. 5, September - October 2016.

El - Ghobashi, Mona. «The Praxis of the Egyptian Revolution.» *Middle East Report:* no. 258, 2011.

Gilens, Martin and Benjamin Page. «Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens.» *Perspectives on Politics*: vol. 12, no. 3, September 2014.

Gille, Zsuzsa. «Is There a Global Postsocialist Condition?.» *Global Society*: vol.24 , no. 1, 2010.

__________. «The Hungarian Foie Gras Boycott: Struggles for Moral Sovereignty in Postsocialist Europe.» *Eastern European Politics and Societies*: vol. 25, no.1, February 2011.

Goldstone, Jack. «Understanding the Revolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies.» *Foreign Affairs*: vol. 90, no. 3, May - June2011.

Gregory, Derek. «Tahrir: Politics, Publics, and Performances of Space.» *Middle East Critique*: vol. 22, no. 3, 2013.

Hadid, Diaa. «Arab Atheists, Though Few, Inch out of the Shadows.» *Huffington Post:* 8/3/2013.

Hafez, Sabry. «The Novel, Politics, and Islam.» *New Left Review*: no. 5, 2nd ser. September - October 2000.

Hall, Stuart. «The Neoliberal Revolution.» *Cultural Studies*: vol. 25, no. 6, 2011.

Hanafi, Hassan. «The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 4, nos. 1-2,1982.

Hardt, Michael and Antonio Negri. «Arabs Are Democracy's New Pioneers.» *The Guardian*: 24/2/2011.

Harvey, David by Alberto Toscano, *Development and Change Forum*: vol. 38, 2007.

__________. «The Right to the City.» *New Left Review:* vol. 53, 2008.

Hatem, Mervat. «Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism.» *International Journal of Middle East Studies:* vol. 24, no. 2, 1992.

Hersh, Seymour. «The Iran Plans.» *New Yorker*: 17 April 2006.

Hmed, Choukri. «Abeyance, Networks, Contingency and Structures: History and Origins of the Tunisian Revolution.» *Revue française de science politique:* vol. 62, nos. 5-6, 2012.

Hourani, Najib B. «Neoliberal Urbanism and the Arab Uprisings: A View from Amman.» in special issue of *Journal of Urban Affairs*: vol. 36, n. s2, 2014.

__________. «Urbanism and Neoliberal Order: The Development and Redevelopment of Amman,» in special issue, *Journal of Urban Affairs*: vol. 36, no. s2, 2014.

__________ and Ahmed Kanna. «Arab Cities in the Neoliberal Moment,» in special issue, *Journal of Urban Affairs:* vol. 36, no. s2, 2014.

Ismail, Salwa. «Urban Subalterns in the Arab Revolutions: Cairo and Damascus in Comparative Perspective.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 55, no. 4, 2013.

Jad, Islah. «The NGO - ization of the Arab Women's Movements.» *IDS Bulletin*: vol. 35, no. 4, 2004.

Kaya, Ayhan. «Islamization of Turkey under the AKP Rule: Empowering Family, Faith and Charity.» *South European Society and Politics*: vol. 20, no. 1, 2015.

Al - Khafaja, Isam. «De - urbanizing the Syrian Revolt.» *Arab Reform Initiative*: March 2016.

Khalilzad, Zalmay. ««We Misled You»: How the Saudis Are Coming Clean on Funding Terrorism.» *Politico*: 14/9/2016.

Kimmelman, Michael. «Street Spared in Paris Attacks Embodies What Terrorists Targeted.» *New York Times*: 2/12/2015.

Kingsley, Patrick. «Egypt's Tourism Revenues Fall after Political Upheavals.» *The Guardian*: 29/8/2014.

Kinninmont, Jane. «Bread and Dignity.» *World Today*: August - September 2011.

Kirkpatrick, David. «Leaked Emirati Emails Could Threaten Peace Talks in Libya.» *New York Times*: 12/11/2015.

__________ and David Sanger. «A Tunisian - Egyptian Link That Shook Arab History.» *New York Times*: 13/2/2011.

________ and Mayy el - Sheikh. «In Egypt, a Chasm Grows between Young and Old.» *New York Times*: 16/2/2014.

Krastev, Ivan. «From Politics to Protest.» *Journal of Democracy*: vol. 25, no.4 , October 2014.

Kreil, Aymon. «Territories of Desire: A Geography of Competing Intimacies in Cairo.» *Journal of Middle East Women's Studies*: vol. ,12 no. 1, July2016 .

Kuran, Timur. «Sparks and Prairie Fires: A Theory of Un - anticipated Political Revolutions.» *Public Choice*: vol. 61, 1989.

Landes, Richard. «Strange Bedfellows: The Islamists and the Far … What?.» *Augean Stables*: 18 May 2006.

Landman, Karina and Martin Schönteich. «Urban Fortress: Gated Communities as a Reaction to Crime.» *African Security Review*: vol. 11, no. 4, 2002.

Langohr, Vickie. «This Is Our Square: Fighting Sexual Assault at Cairo Protests.» *Middle East Report* (MERIP): no. 268, Fall 2013.

Larner, Wendy. «Neo - liberalism: Policy, Ideology, Governmentality.» *Studies in Political Economy*: vol. 63, no. 1, 2000.

Lee, Martin and Pia Gallegos. «Gustávo Gutierrez with the Poor.» *Christianity and Crisis*: vol. 47, no. 5, 1987.

Lewis, Bernard. «Communism and Islam.» *International Affairs*: vol. 30, no.1954 ,1 .

Luck, Taylor. «The Mysterious Islamic Movement Quietly Sweeping the Middle East.» *Christian Science Monitor*: 6/12/2015.

Lynch, Marc. «Tunisia's New al - Nahda.» *Foreign Policy*: 29 June 2011.

Martin, Deborah G. and Byron Miller. «Space and Contentious Politics.» *Mobilization*: vol. 8, no. 2, 2003.

Mastnak, Tomaz. «The Reinvention of Civil Society: Through the Looking Glass of Democracy.» *European Journal of Sociology*: vol. 46, no. 2, August 2005.

Mehrez, Samia. «Take The Mout of the Ball Game: Egypt's Cultural Players in Crisis.» *Middle East Report*: no. 219, Summer 2001.

Milne, Seumas. «Now the Truth Emerges: How the US Fuelled the Rise of ISIS in Syria and Iraq.» *The Guardian*:3/6/2015 .

Molyneux, Maxine [et al.]. «Women and Revolution in the People's Democratic Republic of Yemen.» *Feminist Review*: vol.1, 1979.

Monbiot, George. «Neoliberalism: The Ideology at the Root of All Our Problems.» *The Guardian*: 15/4/2016.

Moynihan, Colin. «Officials Cast Wide Net in Monitoring Occupy Protests.» *New York Times*: 23/5/2014.

Murphy, Carlyle. «Atheism Explodes in Saudi Arabia Despite State - Enforced Ban.» *Global Post*: 12/6/2014.

Nixon, Ron. «US Groups Helped Nurture Arab Uprisings.» *New York Times*: 14/4/2011.

Noe, Nicholas. «Another Middle Eastern State Could Collapse, and More Cash and Weapons Won't Save It.» *Tablet Magazine*: 22 September 2015.

Norton - Taylor, Richard. «Why Do Revolutions Such as Tunisia's Come by Surprise?.» *The Guardian*: 1/2/2011.

O'Hagan, Ellie Mae. «Evo Morales Has Proved That Socialism Doesn't Damage Economies.» *The Guardian:* 14/10/2014.

Ortega, Marvin. «Workers' Participation in the Management of the Agro - Enterprises of the APP.» *Latin American Perspectives*: vol. 12, no. 2, Spring 1985.

Pomeranz, Kenneth. «Empire and «Civilizing Mission»: Past and Present.» *Daedalus*: vol. 134, no. 2, Spring 2005.

Purcell, Mark. «Excavating Lefebvre: The Right to the City and Its Urban Politics of the Inhabitants.» *GeoJournal*: vol. 58, 2002.

Raha, M. «Kouch - e Ejbari - ye Jam'iyyat: Tarfand - e Digari Baray - e Rouya - rouii baa Jonbesh - e Sabz.» *Iran Emrooz*: 13/11/2010.

Rahnema, Saeed. «Work Councils in Iran: The Illusion of Worker Control.» *Economic and Industrial Democracy*: vol. 13, no. 1, February 1992.

Al - Raqqawi, Abu - Ibrahim, «Inside the Islamic State «Capital»: No End in Sight to Its Grim Rule.» *The Guardian*: 21/2/2015.

Razavi, Shahra and Anne Jenichen. «Unhappy Marriage of Religion and Politics.» special issue, *Third World Quarterly*: vol. 31 no. 6, 2010.

Roberts, Hugh. «The Hijackers.» *London Review of Books*: vol. 37, no. 14, 2015.

Ross, Michael. «Does Oil Hinder Democracy?.» *World Politics*: April 2001.

Ruchwarger, Gary. «Workers' Control in Nicaragua.» *Against the Current:* vol. 2, no. 4, 1984.

Saghafi, Morad. «Tashkil Showra - ha: Mo'jeze - i ke Nashod.» [The Councils: The Miracle That Wasn't], *Gofto -Gou,* vol. 20, Summer 1998.

Sahimi, Muhammad. ««Cultural Revolution» Redux.» *Tehran Bureau*:11 May 2010.

__________. «Shariati on Religious Government.» *Tehran Bureau:* 31 August 2009.

Said, Atef. «We Ought to Be Here: Historicizing Space and Mobilization in Tahrir Square.» *International Sociology*: vol. 3, no. 4, July 2015.

Samaan, Magdy. «Atheist Rise in Egypt.» *ZAM Chronicle*: 17 October 2013.

Samakow, Paul. ««Anti - Occupy» Law Ends Americans' Right to Protest.» *Washington Times*: 1/8/2012.

Sassen, Saskia. «The Global Street: The Making of the Political.» *Globalizations*: vol. 8, no. 5, October 2011.

Al - Sayyad, Nezar. «Cairo's Roundabout Revolution.» *New York Times*: 13/4/2011.

Schulz, Markus. «Open Futures: Struggle from Below.» *Open Democracy*: 17 March 2015.

Shadid, Anthony. «Few Focus on Religion in One Cairo Neighborhood.» *New York Times*: 15/2/2011.

Shah, Anup. «Poverty Facts and Stats.» *Global Issues*: 7 January 2013.

Sharp, Deen. «Beware of Small Cities.» *Jadaliyya*: 6 September 2012.

El Shazli, Youssef. «A Geography of Revolt in Alexandria, Egypt's Second Capital.» *Metro Politics*: 23 February2016 .

Al-Sherbını, Ramadan. «Brotherhood Defectors to Form Apolitical Group.» *Gulf News*: 11/1/2013.

Sims, David. «The Arab Housing Paradox.» *Cairo Review:* no. 11, Fall2013 .

Stephen, Chris. «Libya's Arab Spring: The Revolution That Ate Its Children.» *The Guardian*: 16/2/2015.

Tajbakhsh, Kian. «Political Decentralization and the Creation of Local Government in Iran: Consolidation or Transformation of Theocratic State.» *Social Research*: vol. 67, no. 2, Summer 2000.

Al Tamim, Jumana. «Youth Unem - ployment in MENA Region Disturbingly High.» *Gulf News*: 7/2/2012.

Tarbush, Nada. «Cairo2050 : Urban Dream or Modernist Delusion?.» *Journal of International Affairs*, vol. 65, no. 2, 2012.

Tarrow, Sidney. «Why Occupy Wall Street Is Not the Tea Party of the Left.» *Foreign Affairs*: 10 October 2011.

Tawil - Souri, Helga. «Power of Place.» *Middle East Journal of Culture and Communication*: vol. 5, 2012.

Tessler, Mark, Michael Robins, and Amany Jamal. «What the Ordinary Citizens in the Arab World Really Think about the Islamic State.» *Washington Post*: 27/7/2016.

Verhaeghe, Paul. «Neoliberalism Has Brought Out the Worst in Us.» *The Guardian*: 29/9/2014.

Walt, Stephen. «Revolution and War.» *World Politics:* vol. 44, no. 3, April 1992.

Walt, Yigal. «Islamist Spring Is upon Us.» *Ynet News*: 24/6/2012.

Alwazir, Atifa Zaid. «The Square of Change in Sana'a: An Incubator for Reform.» *Arab Reform Brief* (Arab Reform Initiative): no. 48, April2011 .

Walzer, Michael. «Islamism and the Left.» *Dissent:* Winter 2015.

Wedeen, Lisa. «The Politics of Deliberation: Qat Chews as Public Sphere in Yemen.» *Public Culture*: vol. 19, no. 1, 2007.

Wilson, Lydia. «What I Discovered from Interviewing Imprisoned ISIS Fighters.» *The Nation*: 21/10/2015.

Wines, Michael. «In Zimbabwe, Homeless Belie Leader's Claim.» *New York Times*: 13/11/2005.

Wood, Graeme. «What ISIS Really Wants.» *The Atlantic*: March 2015.

Ziada, Hazem. «What Brings Them There? Reflections on the Persistent Symbolism of Tahrir Square.» *Jadaliyya*, 2 April 2015.

Žižek, Slavoj. «For Egypt, This Is the Miracle of Tahrir Square.» *The Guardian*: 10/2/2011.

Theses

Ehsani, Kaveh. «The Social History of Labor in the Iranian Oil Industry.» (PhD Dissertation, University of Leiden, Netherlands, 2014).

Hall, Bogumila. «Subaltern Rightful Struggles: Comparative Ethnographies of the Bedouin Villagers in the Naqab and the Akhdam Slum Dwellers of Sana'a.» (PhD Dissertation, European University Institute, Florence, 2016).

Tadros, Mariz. «NGO - State Relations in Egypt: Welfare Assistance in a Poor Urban Community in Cairo.» (PhD Dissertation, University of Oxford, 2004).

Wanrooij, Dirk. «The Egyptian Uprising: Imbaba,» (Master's Thesis, University of Amsterdam, 2011).

Websites and Papers

«0.3% of Lebanese Own 50% of Lebanon.» *A Separate State of Mind* (blog), posted on 18 February 2015,<https://stateofmind13.com/2015/02/18/0-3-of-lebanese-own-50-of-lebanon/>.

«Anarchists in Egypt, Will the Real Black Bloc Please Stand Up?.» Tahrir - ICN, 3 March 2011, <http://tahriricn.wordpress.com/2013/11/03/Egypt-anarchists>.

«April 6 Youth Movement.» RSS, <https://bit.ly/3sP8UoY>.

«Egypt Prosecutor Orders 7 Held for Homosexuality.» Associated Press, 6 September 2014.

«From «Arab Spring» to a Cold Winter.» *People's Daily Online*: 29 December 2014, <https://bit.ly/3JuWt7Q>.

«How I Went from Leading the Egyptian Revolution to Making Minimum Wage in San Francisco.» Priceonomics, 4 April 2016, <https://bit.ly/3EMihIy>.

«Reflections on the Arab Uprisings: Five Years On.» Project on Middle East Political Science, 20 January 2016, <https://bit.ly/3qIZUix>.

«Saudi Police Arrest Two over «FreeHugs».» Al Jazeera, 21 November 2013, <https://bit.ly/3qDHYpC>.

«Student Groups Demand Dismissal of Higher Education, Interior Ministers.» *Ahram Online*, 30/11/2013, <https://bit.ly/3pJ9gLW>.

«Symposium: The Terror War: How We Can Win.» Front Page Magazine.com, 15 November 2004, <http://www.freeman.org/m_online/dec04/glazov.php>.

«Syria, Turkey, Israel, Iran.» Hillary Clinton Email Archive, 2012, <https://bit.ly/3ER04tk>.

«Tunisia Unemployment Protests Spread to Capital.» Al Jazeera, 21 January 2016, <https://bit.ly/3mP94ZE>.

«Tunisia: Feminism Attack! Anarcha - Feminism in Tunisia.» Tahrir - ICN, 25 September 2013, <https://bit.ly/3t4xlzd>.

«Tunisian Politics, Media, and Culture.» Kefteji, 11 June 2012, <https://kefteji.wordpress.com/tag/tunisia/page/4/>.

AFP. «Arab Spring Legacy in Tatters, Hopes Pinned on Tunisia.» Morocco World News, 13 December 2013, <https://bit.ly/32zVhj3>.

Ahmed, Masood, Dominique Guillaume, and Davide Furceri. «Youth Unemployment in the

Mena Region.» International Monetary Fund (IMF), 13 June 2012, <https://www.imf.org/external/np/vc/2012/061312.htm>.

Al - Haj, Ahmad. «Thousands of Police Confront Protesters in Yemen.» Associated Press, 16 February 2011, <https://bit.ly/3sMmlpQ>.

Amnesty International. ««We Are Not Dirt»: Forced Evictions in Egypt's Informal Settlements.» (2011), <https://www.amnistia.pt/files/Relatoriosvarios/Egypt slums report August2011.pdf>.

Atia, Mona. «Pious Neoliberalism.» Project on Middle East Political Science, 23 September 2014, <https://pomeps.org/2014/09/24/pious - neoliberalism/>.

Atran, Scott. «ISIS is a Revolution.» Aeon, 15 December 2015, <https://bit.ly/3prge88>.

Ayeb, Habib. «Rural Revolution in Tunisia: Inaudible Voices.» (Unpublished paper,2014).

Barnett, Anthony. «We Live in Revolutionary Times, but What Does This Mean?.» Open Democracy, 16 December 2011, <https://bit.ly/3pL1SzG>.

Ben Mhenni, Lina. «My Arab Spring: Tunisia's Revolution Was a Dream.» Al Jazeera, 17 December 2015, <https://bit.ly/31cqhET>.

Ben Mhenni, Lina. «My Arab Spring: Tunisia's Revolution Was a Dream.» AlJazeera, 17 December 2015, <https://bit.ly/3qDzLld>.

Carr, Sarah. «Of Moral Panic and State Security.» *Mada Masr*: 25 November 2013, <https://bit.ly/3Hq6h15>.

Cetin, Onder. «The Bosnian Ulema and the Negotiation of Islamic Revivalism in Multi - ethnic Bosnia,» (Unpublished paper, ISIM Seminar, Leiden - Netherlands, 23 January 2007).

Chomsky, Noam and Michel Foucault, «On Human Nature.» 13 March 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=3wfNl2L0Gf8>.

De Bellaigue, Christopher. «Viewpoint: Egypt's Emerging Revolution of the Mind.» BBC News Middle East, 12 November 2012, <https://www.bbc.com/news/world - middle - east 20295572 ->.

Di Ricco, Massimo. «The Impeccable Narrative around Tunisian Workers' Syndicate.» *Jadaliyya*, 29 January 2016, <https://www.jadaliyya.com/Details/32902>.

Dunne, Michelle and Scott Williamson. «Egypt's Unprecedented Instability by the Numbers.» Carnegie Endowment for International Peace, 24 March 2014, <https://bit.ly/3HnFF0w>.

Egyptian Center for Economic and Social Rights. *Special Reports/ECSER: Solidarity Activities during 2013*, 31 December 2013, <https://ecesr.org/en/2013/12/31/special - reports - ecesr - solidarity - activities - during 2013 -/>.

Ellis, Edward. «The Left and «Reactionary Anti - imperialism».» Workers' Liberty, 30 March 2002, <https://bit.ly/3EnKDIT>.

Freeman, Jo. «The Tyranny of Structurelessness.» 1970, <http://struggle.ws/pdfs/tyranny.pdf>.

Frenkel, Sheera and Maged Atef. «More and More Egyptian Women Are Casting Aside Their Veils.» Buzz Feed News, 7 November 2013, <https://bit.ly/3mNH3lq>.

Goldberg, Ellis. «The Urban Roots of the Arab Spring.» 20 April 2014, <https://bit.ly/3zbRTXi>.

Greenberg, Jon. «Does the Islamic State Post 90,000 Social Media Messages Each Day.» Punditfact, 19 February 2015, <https://bit.ly/3HcZuHN>.

Habib, Mohamed Abd El Azim Heba. «Poll Shows Egyptian Opinion after the Revolution,» Masress, 26 May 2011, <http://www.masress.com/en/youm7en/340346>.

Han, Byung - Cul. «Why Revolution Is No Longer Possible,» Open Democracy (23 October 2015), <https://www.opendemocracy.net/transformation/byung-chul- han/why - revolution -is-no-longer-possible>.

Kahn - Harris, Keith. «Naming the Movement.» Open Democracy, 22 June 2011, <https://www.opendemocracy.net/en/naming-movement/>.

Kienle, Eberhard. «Changed Regimes, Changed Priorities? Economic and Social Policies after the 2011 Elections in Tunisia and Egypt.» Working Paper, no. 928, Economic Research Forum, Cairo, July 2015.

Lawson, George. «The Arab Uprisings: Revolution or Protests?.» LSE Research Online, August 2015,<https://bit.ly/32FV9hR>.

Lewis, Avi and Naomi Klein, The Take, 15 May 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=3 - DSu8RPJt8>.

Lewkowicz, Javier. «Post - neoliberalism: Lessons from South America.» Open Democracy (9 February 2015), <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/postneoliberalism-lessons-from-south-america/>.

Luxemburg, Rosa. «Order Prevails in Berlin.» Rote Fahne, 14 January 1919, <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1919/01/14.htm>.

Makram - Ebeid, Dina. ««Old People Are Not Revolutionaries»: Labor Struggles between Precarity and Istiqra in a Factory Occupation in Egypt.» *Jadaliyya*, 25 January 2015, <https://www.jadaliyya.com/Details/31705>.

McMurray, David. «The Bouazizi Effect in Morocco,» *Middle East Report Online:* 21 February ,2013<http://www.merip.org/blog?page=16>.

Mikdashi, Maya. «Waiting for Alia.» *Jadaliyya*, 20 November 2011, <https://bit.ly/3qDM019>.

Moaddel, Mansoor. «What Do Arabs Want?.» Project Syndicate, 4 January 2012, <https://bit.ly/3pGT3XQ>.

Nicaragua: An Unfinished Revolution - part 2, Al Jazeera television documentary film, 27 July 2009 27<https://www.youtube.com/watch?v=URdzoDrp - Ss>.

Petitjean, Clément. «A Present Defaults - Unless the Crowd Declares Itself: Alain Badiou on Ukraine, Egypt and Finitude.» Verso, 23 April 2014, <https://bit.ly/3pOcNZm>.

Qutb, Sayyid. «The America I Have Seen.» Kashful Shubuhat Publications, 1951, <https://bit.ly/3pouPS5>.

Roy, Arundhati. «The NGO - ization of Resistance.» Massalijn, 4 September 2014, <http://massalijn.nl/new/the - ngo - ization - of - resistance>.

Sadeghi, Ali Reza. «Everyday Life of the Subsistence Motor Cyclists.» (Unpublished paper, Tehran, 2016).

Sahlgren, Susanne. «Rebels without Shoes: A Visit to South Yemen's Revolution Squares.» Muftah, 22 April 2014, <https://bit.ly/3EFL1mf>.

Sholkamy, Hania. «Why Women Are at the Heart of Egypt's Political Triads and Tribulations.» *Open Democracy*, 24 January 2012, <https://bit.ly/3qJOsDh>.

Sukarieh, Mayssoun. «Egyptians between Squares.» Counter Punch, 3 December 2012, <https://bit.ly/3pHK2Oe>.

Sukarieh, Mayssoun. «Egyptians between Squares.» Counter Punch, 3 December 2012, <https://bit.ly/32U3C0u>.

Transformation Index BTI 2016, «Revolutions in Shambles.» <https://bit.ly/3JvXFYC>.

Trew, Bel. «Egypt's Growing Gay - Rights Movement.» *Daily Beast:* 21 May2013 .

Watenpaugh, Heghnar. «Learning from Taqsim Square: Architecture, State Power, Public Space in Istanbul.» Society of Architectural Historians' Blog, 11 June 2013, <https://bit.ly/3zeiHGE>.

YueChim, Richard, «On the Surprise Elements of Revolution: Why Tunisia and Egypt?.» 4 March 2011, <http://www.wangyujian.com/?p=650&lang=en>.

Zogby Research Services. «Egyptian Attitudes,» September 2013,» <https://bit.ly/32SHTX4>.



فهرس

- ث -

- ج -

- ح -

-خ-

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

هذا الكتاب

قد يعرف الناس عن الثورة أو لا يعرفون، إلى أن تحدث. ذلك بأن حدوث ثورة قلّما تكون له علاقة بأي أفكار، وعلاقته أقلّ بـ «نظريةٍ» ما للثورة. فالثورات تحدث بـ «بساطة». لكن وجود فكرة عن الثورة أو الافتقار إلى الفكرة عنها لهما عواقب حاسمة في نتيجة الثورة حين تحدث في الواقع. يبحث هذا الكتاب في الثورات التي بلا «أفكار ثوريّة»، وهي ثورات تكيّفت بشروط زمننا النيوليبرالي. ويركّز الكتاب على الربيع العربي، وتلك الانتفاضات الثوريّة المدهشة التي قامت على الساحة السياسيّة في زمنٍ، لسخرية الأقدار، كانت فكرة الثورة نفسها فيه مستبعَدَة. لذا فالكتاب ليس مجرّد رواية للربيع العربي، ولا هو عرض للأحداث الجارية، بل إن غرضه المركزي هو تفسير هذه الأحداث السياسيّة الاستثنائيّة، وعلى الأخص في تونس ومصر، من أجل فهم ديناميّاتها، وتحليل عمليّات الحشد لها، وتفحّص تناقضاتها، والإضاءة على وعودها، من وجهة نظر شاملة وتاريخيّة ومقارَنَة. يفصّل الكتاب نوعًا ما، العمليّات الفعليّة في هذه الثورات، لكنه هو أيضًا كتابٌ في النظريّة الاجتماعيّة، ومحاولةٌ متواضعة لطرح مصطلحات وإلقاء أضواء، من أجل فهم هذه الأحداث السياسيّة فهمًا أفضل. لكن الكتاب في النهاية لم يكن حصيلة دراسة وكتابة في زمنٍ محدد؛ بل إن معلوماته ورؤاه وبنية مفاهيمه، تستند إلى سنوات طويلة من التفكير في مسألة التطوّر الاجتماعي والسياسيّ في الشرق الأوسط المسلم، قبل انتفاضات 2011 بسنوات طويلة، حين كان المؤلف يقيم ويدرّس في القاهرة.

آصف بيات

باحث إيراني - أمريكي. يشغل حاليًا منصب أستاذ للدراسات العالمية وعبر الوطنية وأستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأوسط في جامعة إلينوي - الولايات المتحدة. كان سابقًا أستاذًا لعلم الاجتماع ودراسات الشرق الأوسط، كما شغل منصب رئيس مجتمع وثقافة الشرق الأوسط الحديث في جامعة ليدن في هولندا... من مؤلفاته: **ما بعد الإسلام السياسي: الوجوه المتغيّرة للإسلام السياسي** (2013)؛ **أن تكون شابًا ومسلمًا: سياسة ثقافية جديدة في الجنوب والشمال العالمي** (2010)؛ **الحياة كسياسة: كيف يغير الناس العاديون الشرق الأوسط** (2010)؛ **جعل الإسلام ديمقراطيًا: الحركات الاجتماعية وتحول ما بعد الإسلاميين** (2007)؛ **سياسة الشارع: حركات الشعوب الفقيرة في إيران** (1997)؛ **العمل والسياسة والسلطة** (1991).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة» - شارع البصرة
ص ب: 113-6001 الحمرا - بيروت 2034-2407 لبنان
تلفون: 750084 /5/6/7 (9611+)
فاكس: 750088 (9611+)

www.caus.org.lb
info@caus.org.lb
@CausCenter
@CausCenter
CausCenter

الثمن **18$**

978-9953-82-980-7

